

**TENSÕES NA HISTORIOGRAFIA DA ANTROPOLOGIA:  
*HISTORIES OF ANTHROPOLOGY ANNUAL*  
ENTRE ARQUIVO E CONTEMPORANEIDADE**

Versão corrigida e melhorada após defesa pública

MESTRADO EM ANTROPOLOGIA  
MODALIDADE TEMAS CONTEMPORÂNEOS

**JOÃO LUIZ DOS SANTOS JUNIOR**

Orientador:  
Professor Doutor Frederico Delgado Rosa

LISBOA  
MARÇO 2019

**TENSÕES NA HISTORIOGRAFIA DA ANTROPOLOGIA:  
*HISTORIES OF ANTHROPOLOGY ANNUAL*  
ENTRE ARQUIVO E CONTEMPORANEIDADE**

Versão corrigida e melhorada após defesa pública

MESTRADO EM ANTROPOLOGIA  
MODALIDADE TEMAS CONTEMPORÂNEOS

**JOÃO LUIZ DOS SANTOS JUNIOR**

Orientador:  
Professor Doutor Frederico Delgado Rosa

LISBOA  
MARÇO 2019

## ÍNDICE

Introdução. Uma reconciliação historiográfica com o passado da disciplina .....	3
1. Herbert S. Lewis contra a "distorção" do passado da antropologia: um paladino entre os historiadores da disciplina .....	11
2. Historiografia de três etnografias entrelaçadas: materialismo etnográfico de Bogoras, culturalismo de Boas e evolucionismo tardio de Jenness.....	20
3. Etnografia de salvamento ou de destruição? Da rejeição da antropologia por Vine Deloria Jr. à reavaliação pós-colonial do legado de Frank Speck.....	36
4. Neo-evolucionismo ou etnografia de exclusão? A crítica historiográfica de Marc Pinkoski a Julian Steward.....	50
5. Uma revista, muitos olhares: barômetro das sensibilidades historiográficas contemporâneas.....	64
5.1. Inquietações com o poder.....	64
5.2. Temas imprevistos, perspectivas diferenciadas.....	67
6. "Antropologias do Sul": uma coordenada negligenciada no atlas histórico da disciplina.....	79
7. Labirintos das antropologias marxistas: Sergei Alymov e a revisitação do terreno e do arquivo de uma monografia soviética.....	86
Conclusão.....	95
Bibliografia.....	102
Anexos.....	112

## INTRODUÇÃO: UMA RECONCILIAÇÃO HISTORIOGRÁFICA COM O PASSADO DA DISCIPLINA

A historiografia da antropologia há muito que não é uma simples auxiliar da produção do conhecimento antropológico, pois a trajetória histórica da disciplina encerra uma constelação de significados em si mesma, o que levou inclusive a uma afirmação crescente desse subcampo disciplinar como um domínio de especialidade suscetível de exigir competências e saberes próprios, ainda que sem excluir contributos por parte dos mais diversos investigadores, antropólogos mas não só, interessados nesse passado por razões várias. Aliás, essa afirmação contribuiu também, sobretudo nos Estados Unidos da América mas com repercussões na comunidade internacional, para dar mais centralidade à historiografia da antropologia no cômputo geral das reflexões da antropologia sobre si mesma. A necessidade de compreensão (agudizada em particular após o período pós-colonial) da própria antropologia como possuindo uma história, uma história de complexa construção intelectual e sociopolítica, relativa a uma tradição entre as mais vibrantes e polémicas no seio das humanidades e das ciências sociais, gerou uma especialização assaz diversificada no tocante às abordagens do passado disciplinar, com questões que ultrapassam largamente as questões "clássicas" sobre as origens das ideias dos grandes antropólogos das grandes tradições nacionais. Sobretudo a partir do impacto da obra de George W. Stocking, Jr., a identificação dos contextos em que elas são produzidas ganhou densidades imprevistas, o mesmo acontecendo com outras questões: como se modificam (ou não) as ideias antropológicas; quais as trajetórias intelectuais (e até mesmo pessoais) dos sujeitos que fazem o trabalho de campo; como se avalia devidamente a rede de atores envolvidos no campo etnográfico, incluindo os interlocutores *nativos* ou *indígenas*, esse eterno Outro que persiste em assombrar a disciplina. Qual(is) forma(s) como os profissionais que decifram o Outro olham para si quando o assunto é a construção histórica do seu próprio campo de conhecimento? Mais concretamente, entendemos aqui por *profissionais da alteridade* todos aqueles que, seguindo a máxima de que *the past is a foreign country*, se debruçam sobre o passado da antropologia como algo a visitar, a revisitar e, sobretudo, a compreender de uma forma que seja significativa no nosso tempo. A presente tese será, antes de tudo, uma contribuição para identificar diferentes respostas que têm vindo a ser dadas nessa busca, nessa tentativa de manter, recuperar e reinventar vínculos com os predecessores e seus textos.

Essa variedade de olhares historiográficos por sua vez recai sobre uma outra ainda maior:



a dos olhares antropológicos do passado. Uma dilatada conjuntura de produção etnográfica e teórica, desenvolvida em diferentes contextos, por etnógrafos e antropólogos com diferentes trajetórias académicas e de vida e em variadas partes do mundo, nos leva a concluir que a diversidade é de facto a primeira, a mais transversal das "tradições" quando nos referimos à história da antropologia, como se todos concordassem quanto a estar em desacordo. A essa diversidade somam-se os diálogos do passado com outras ciências sociais e humanas, o que levou muitos dos seus profissionais - não indiferentes ao seu próprio contexto disciplinar - a ponderarem as implicações desses intercâmbios privilegiados, ora com a sociologia, ora com a arqueologia, a história das religiões, o folclore, a filosofia, etc. E regressando de novo à diversidade da historiografia presente, a mesma também certamente acusa ou é suscetível de acusar as repercussões contemporâneas de disciplinas vizinhas.

A relação com a história *tout court* emerge, nesse cômputo, como um caso especialmente digno de nota. Diante da constatação de que as ciências sociais e humanas interagem entre si construindo pontes teórico-metodológicas, analisar as formas mais ou menos contrastadas como ocorreram os diálogos interdisciplinares entre a antropologia e a história e as vias de interpretação daí resultantes constitui um expressivo critério para abordar essas diversidades. É recorrente a imagem de que, "antes", o antropólogo dominava sozinho o terreno, enquanto o historiador era o único que arrancava voz do silêncio dos arquivos<sup>1</sup>. Da mesma forma, admite-se que a historicização do discurso antropológico e a antropologização do discurso histórico dilataram, nas últimas décadas, os mapas de referências, expandindo os horizontes de ambas as categorias de profissionais, que terão passado a perceber a ciência social vizinha como complementar e não como "antagonista" para a compreensão da vida social<sup>2</sup>. Essa

---

<sup>1</sup> Os defensores dessa suposta viragem histórica da antropologia pós-colonial - que não são forçosamente historiadores da antropologia, antes pelo contrário - sustentam, até por contraste com a antropologia clássica, a ideia de que vigorou nesta última uma profunda a-historicidade: "A virtual ausência de investigação histórica na antropologia, até recentemente, significa que os sistemas culturais, de facto, parecem atemporais" (Dirks, Eley, Ortner 1994:3). Conforme veremos, outros praticantes, que geralmente se identificam mais do que aqueles com a subdisciplina de história da antropologia, refutam essa perspectiva: "É uma amarga ironia que os críticos que afirmam que a antropologia é a-histórica devam, eles próprios, tratar a história da antropologia de maneira tão cavalheiresca, tão amadoramente, e tão desatualizada com o espírito historicista" (Lewis 2014:16) - e entendem que a antropologia clássica tinha múltiplas dimensões históricas.

<sup>2</sup> Como observa Marc Augé: "(...) [A]s duas disciplinas estão (...) numa relação de proximidade que remete para a natureza do seu objeto: o espaço enquanto matéria da Antropologia é um espaço histórico, o tempo como matéria-prima da História é um tempo localizado e, nesse sentido, antropológico (...)" (Augé 1997:13). Ainda nesse sentido da aproximação entre as disciplinas, assinala Burke, ao se referir em perspectiva inversa sobre a "viragem cultural" da História: "O que era previamente considerado imutável é agora encarado como uma "construção cultural", sujeita a variações, tanto no tempo como no espaço [...]. A base filosófica da nova história é a ideia de que a realidade é social ou culturalmente constituída. O compartilhar dessa ideia, ou sua suposição, por muitos historiadores sociais e antropólogos sociais ajuda a explicar a recente convergência entre essas duas disciplinas" (Burke 1996:11). Os métodos e modelos teóricos da história traduzidos na linguagem e adaptados na perspectiva etnográfica podem tanto diminuir como acentuar as fronteiras entre as duas disciplinas, pois o movimento inverso

tendência que se pretende nova, celebrada por uns e criticada por outros (precisamente quanto às pretensões de novidade), deve ser reequacionado levando em linha de conta os contributos díspares da própria historiografia da antropologia.

Os antropólogos não ignoram, embora nem todos se debrucem sobre ela, a produção historiográfica de sua disciplina, entretanto há pontos de vista que se cruzam e outros que se distanciam entre os historiadores da disciplina e demais profissionais da antropologia. Em face do caleidoscópio da diversidade de abordagens contemporâneas relativas à diversidade da história da antropologia, com os cristais do passado numa ponta e os do presente na outra, a presente pesquisa visa um barómetro muito concreto, por assim dizer. Trata-se, como questão basilar, de avaliar como a abertura editorial de um periódico especializado na história da antropologia - abertura à heterogeneidade teórica (e também ideológica) - tem acendido as discussões entre diferentes abordagens, por contribuidores os mais variados, cujas perspectivas divergem, justamente, no tocante à construção da subdisciplina de história da antropologia. A investigação que se segue consiste numa exegese das exegeses, ocasionalmente dado azo uma revisitação seletiva de fontes, mas direta ou indiretamente articulando a historiografia contemporânea e o arquivo. Procura-se escavar transversalmente os pontos de junção, de eventual sintonia em torno desta prática científica, mas buscando também encontrar e posteriormente analisar os pontos de clivagem entre discursos, inclusive de cunho político, que por vezes transbordam esse campo e acentuam, ou não, o calibre das continuidades ou das ruturas entre os vários momentos históricos da disciplina.

O espaço da pesquisa situa-se no seguinte estudo de caso: os volumes da publicação *Histories of Anthropology Annual*, publicados sob a supervisão dos renomados antropólogos americanistas e historiadores da antropologia Regna Darnell e Frederic W. Gleach, com recorte entre os anos de 2005 a 2011, compreendendo todos os sete volumes da fase em que foi publicada como periódico pelo *MUSE project*<sup>3</sup>. Cada capítulo desta tese é dedicado a um volume específico de *Histories of Anthropology Annual* (HOAA), sendo que, após um período de interrupção, a mesma retornaria como uma coleção de livros pela University of Nebraska Press, com um título próprio para cada volume<sup>4</sup>. Dessa forma, delimitado o terreno, foram

---

de união entre história e antropologia - a referida viragem cultural - ocorre concomitantemente. Mas se em tudo há história e se a antropologia tem a competência de entender *o Outro*, pergunto-me se o paradigma hermenêutico e a dinâmica interna das disciplinas foram alterados de forma irreversível, muito além de uma simples “expansão do escopo”, independente de quem olha para os lados (o antropólogo), ou de quem olha para trás (o historiador), na medida em que ambos possuem maior liberdade para refinar as categorias teóricas disponíveis e colocar grandes questões em configurações anteriormente inexistentes, ou em qualquer caso, diferentes.

<sup>3</sup> Plataforma digital de conteúdos e periódicos académicos de diversas universidades, especializada em humanidades e ciências sociais.

<sup>4</sup> Apesar de não se encontrar dentro do recorte da pesquisa, é importante registar esta mudança de norte

selecionados de cada número e seguidamente problematizados artigos que abordam as afirmadas dimensões históricas ou a-históricas de autores e correntes conotados, ou não, com a antropologia do período colonial. No que se refere aos períodos historiografados pelos contribuidores da revista, o recorte cronológico da pesquisa vai desde a segunda metade do século XIX até ao período de transição dos anos 1960 e 1970, associado a “viragem para a história” ou a uma “viragem para as questões de poder” - ou *Power Shift*, como lhe chamou Sherry Ortner (2006:16). Embora haja predecessores dessas viragens - naturalmente sujeitos a debate -, é precisamente a partir dessas décadas que começam a surgir de uma forma ou de outra afirmações explícitas de maior aproximação à história, com auge nos anos 1980-90, mas prosseguindo até hoje. Escusado é dizer que dificilmente essas afirmações correspondem a um consenso, na comunidade alargada de historiadores da disciplina, quanto à alegada a-historicidade da antropologia no passado.

Em relação à seleção dos artigos, houve uma intenção sistemática no sentido de procurar percorrer temas, períodos e correntes de alguma forma complementares, mas sem cair nos clichés, por vezes redutores, dos manuais de síntese das grandes tradições. Aliás, o caráter especializado da revista faz com que, muitas vezes, nos deparemos com figuras bem menos célebres, bem menos óbvias, que não têm lugar nessa literatura destinada com frequência aos estudantes das licenciaturas de antropologia. Procurou-se detetar o contexto dos antropólogos abordados em todos os artigos publicados e proceder a uma comparação entre os mesmos. Em paralelo, procurou-se levantar as identidades e as inclinações intelectuais e profissionais dos próprios autores, isto é, dos contribuidores da revista. Dito de outra forma, procedemos a um mapeamento de HOAA, buscando uma ordem metodológica que, para efeitos do presente exercício, impusesse critérios e sentido nesse “caos antropológico e historiográfico” - em que até a conceção do que vem a ser a história da disciplina é um conceito mutável. Como referem os *editors* da revista:

“Muitos desses tópicos e abordagens não teriam sido geralmente considerados ‘história da antropologia’ apenas algumas décadas atrás. A cronologia tornou-se muito menos significativa do que as conexões contínuas com o passado. Os pontos de vista dos participantes e sucessores contemporâneos de nossa disciplina cruzam-se. Há uma consciência crescente de que o

---

editorial. Apesar disso, os autores enfatizam na introdução do volume 9 que a mudança não significa (necessariamente, frisa-se) que estariam adotando a prática de volumes temáticos: “Outra inovação com a série renovada é que cada volume numerado agora aparece com um título individual tentando englobar a gama de documentos que se juntaram durante o ano anterior. Nós permanecemos abertos a envios individuais independentemente do tópico ou abordagem; os novos títulos não refletem o desejo de construir especificamente volumes temáticos, mas sim as realidades da produção e do marketing, em que uma indicação do conteúdo do volume é uma adição útil. Assim, o volume 8 foi intitulado *Anthropologists and Their Traditions across National Borders*.” (Darnell e Gleach 2015:ix)

historicismo e o presentismo são compatíveis e, de facto, estão necessariamente relacionados uns com os outros”. (Darnell e Gleach 2009:viii; todas as traduções são minhas)

Creio que esta a disposição, no âmbito do presente trabalho, de compor um diagnóstico, no fundo é um reflexo desse espírito plural explicitado nos editoriais de *Histories of Anthropology Annual*. Há certamente ligações entre a antropologia e a história da antropologia praticadas na atualidade. Quais são afinal as divergências teóricas entre os profissionais praticantes da subdisciplina da história da antropologia? E dentro desses conflitos, quem se empenha em determinar numa perspectiva historiográfica quais as contribuições da releitura do arquivo para a práxis etnográfica e antropológica contemporâneas? As tensões na historiografia, expressão que remetemos para o próprio no título da pesquisa, não significam necessariamente que paire sob a comunidade antropológica um espírito belicoso, com um ou outro autor ou autora vencendo uma hipotética batalha onde as teorias compõem a artilharia. Logo no seu primeiro editorial, Darnell e Gleach frisam que:

“A velha dicotomia entre historicismo e presentismo tinha, e tem, utilidade analítica para algumas questões, mas a realidade de que ativamente envolvemos o passado no presente - enquanto constituindo o futuro - não pode ser ignorada. Reconhecendo essas redes complexas, queremos incentivar o trabalho que vem de pontos de vista que contrastam e enriquecem um ao outro. Múltiplas, e até mesmo perspectivas contraditórias podem oferecer uma compreensão mais rica do sistema”. (Darnell e Gleach 2005:9)

A referida publicação como campo de análise é assim um *locus* privilegiado que serve para avaliarmos como a política editorial de um periódico de referência pode contribuir para a convivência de perspectivas antagónicas e auxiliar a identificar as transformações da profissionalização da história da antropologia na atualidade. Através do discurso de seus representantes, será porventura possível descortinar as bases ideológicas, éticas e outras nas quais os pesquisadores assentam as suas leituras, independentemente, em certo sentido, das linhas teóricas adotadas.

Esse espírito de multiplicidade de entendimentos possíveis a respeito da antropologia e do seu passado é, de facto, o norte editorial recorrente e desinibidamente assumido nas páginas de abertura de *Histories of Anthropology Annual*. Na introdução do 3º volume, os *editors* fazem uma breve reflexão sobre o conjunto da sua jovem revista a respeito do alcance e potencial que essa abertura pode proporcionar sobre o entendimento histórico da disciplina:

“Com o volume 3, *Histories of Anthropology Annual* estabeleceu claramente uma massa crítica demonstrando a legitimidade e interesse dentro da disciplina em diferentes posicionamentos possíveis em relação à sua história (...). Este volume (...) percorre através de várias tradições

nacionais e suas interseções com o trabalho em diversas áreas etnográficas. Os artigos variam de biografia individual para exames de fluxos teóricos e contextos institucionais, mas todos expandem em suas conexões e implicações para questões mais amplas do que podem parecer ser seu assunto à primeira vista (...). Historicismo e presentismo não mais parecem categorias ordenadamente bipolares; em vez disso, desafiam o historiador a especificar a sua posição ao contar uma história que traz relevância ao passado no presente e no futuro (...). (Darnell e Gleach 2007:7-8)

A linha editorial seguida, com ênfase nas múltiplas abordagens, indicia por outro lado que as partes podem convergir para um todo maior, o do caminho a trilhar para um processo de historicização que não perca de vista a sua relação com a práxis da disciplina, ainda quando as abordagens puramente historicistas prevalecem. Sucede ainda que, apesar ou precisamente no âmbito destas múltiplas abordagens, é possível verificarmos em suas páginas temas, enfoques, problemáticas e até mesmo contribuidores recorrentes<sup>5</sup>.

Poderá ser caso para perguntar a que ponto o que aparentemente poderia soar como uma repetição anódina, por exemplo geográfica (quer de volume para volume de *Histories of Anthropology Annual*, quer em volumes específicos) contrasta a bem dizer com a diversidade defendida pelos *editors*. O peso inegável, desproporcional, da historiografia estado-unidense faz-se sentir, porventura, nestas palavras quase dramáticas:

“Continuamos a convidar contribuições que reflitam essa diversidade, especialmente de autores que acham que a sua perspectiva não está representada aqui - estamos lutando o melhor que podemos contra qualquer tendência em direção a um ‘tipo de artigo de HOAA’, exceto no sentido de que estamos abertos a todas as abordagens”. (Darnell e Gleach 2008:viii)

Apesar de podermos contar com considerável cruzamento de olhares, há sem dúvida tópicos e abordagens mais frequentes. Entre os que aparecem de modo recorrente estariam, por um lado, aqueles artigos que fazem uma crítica dos envolvimento coloniais da disciplina, e, por outro, os que se debruçam sobre a tradição americanista, sendo que nalguns casos as duas preocupações se combinam, “talvez porque esse diálogo emerge nas sociedades nas quais os nativos americanos e antropólogos vivem e trabalham” (Darnell e Gleach 2008:vii). É igualmente significativo, conforme referem Darnell e Gleach, que a distância entre o terreno

---

<sup>5</sup> Na primeira "Editor's Introduction" da nova fase editorial enquanto coleção de livros com títulos autônomos (volume 8, 2014) Darnell e Gleach fazem um *mea culpa*, no sentido em que, apesar de seus esforços para compor uma diversidade temática e de abordagens, isso nem sempre foi possível. Os *editors* buscam isentar a publicação de uma possível tendenciosidade ou mesmo manipulação - a explicação mais plausível seria supor que isto é um simples reflexo das preocupações acadêmicas da antropologia atual: “Em cada volume anterior, enquanto conscientemente encorajamos a maior diversidade possível, na prática fomos surpreendidos por padrões recorrentes à medida que justapusemos a investigação de diversos contribuidores. A partir de agora, tornaremos isso explícito no momento de montar um volume, em vez de buscar antecipadamente temas integrados.” (Darnell e Gleach 2014:ix)

e o arquivo seja ultrapassada por historiadores da antropologia que são ao mesmo tempo antropólogos, conjugando as suas pesquisas da contemporaneidade com as suas pesquisas do passado disciplinar:

“(...) vários antropólogos contribuíram com artigos históricos originários das áreas em que realizaram seu trabalho etnográfico. Esses historiadores disciplinares combinam os métodos da história arquivística com os da interpretação e documentação etnográfica. Sua história da antropologia é tratada como um problema antropológico (...)”. (Darnell e Gleach 2006:vii)

Como podemos constatar ao considerar a totalidade dos volumes e a linha editorial adotada nas palavras dos próprios *editors*, existe uma subtil preponderância discursiva que reflete o campo atual das preocupações éticas da antropologia. Mas em virtude do responsável zelo dos criadores da revista, tanto os leitores-investigadores como os autores publicados ficam como que blindados contra uma possível padronização que encaminhe a publicação para uma homogeneidade de perspectivas, de autores ou mesmo de instituições envolvidas. Qual seria então a fórmula editorial proposta para salvaguardar a pluralidade da publicação face a possíveis monólogos académicos? Eis a resposta de Darnell e Gleach:

“Continuamos a nossa política editorial de acordo com a qual não mais do que três artigos sobre o mesmo tema aparecerão num único número, e que nenhum autor será publicado em duas edições consecutivas. Até agora, os contribuidores cruzaram fronteiras disciplinares, de nacionalidade, género, geração profissional, e base institucional”. (Darnell e Gleach 2008:viii)

*Histories of Anthropology Annual*, já tão exaustivamente colocada como projeto plurivocal, convida-nos então a encontrar respostas (ou um olhar diferente) para questionamentos tais como:

- é possível identificar padrões de transformação coerente na antropologia, ou tendências preponderantes, que afetem as leituras do arquivo?
- qual o peso respetivo das perspectivas de continuidade e de rutura na historiografia da antropologia, no que se refere em particular à articulação entre os momentos colonial e pós-colonial da disciplina e às referidas viragens para a história e para as questões de poder? Que outras divisões historiográficas poderão ser consideradas?
- podemos questionar, com foco no processo e não no resultado, em que medida é realmente possível a “desbipolarização” a que se referem Darnell e Gleach, diminuindo a distância entre presentismo e historicismo?

Sem esquecer que novas perguntas poderão surgir ao longo do trabalho, dedicar-nos-emos a buscar uma compreensão contextualizada de artigos suscetíveis de adquirir um estatuto

emblemático como peças de um genuíno quebra-cabeças, suscetíveis de se juntarem ou de nunca chegarem a fazê-lo. Mas consideremos, a antropologia não perderia parte de seu encanto, se conseguíssemos completá-lo?

## 1. HERBERT S. LEWIS CONTRA A "DISTORÇÃO" DO PASSADO DA ANTROPOLOGIA: UM PALADINO ENTRE OS HISTORIADORES DA DISCIPLINA

A despeito do anúncio de diversidade historiográfica, feito por Regna Darnell e Frederic Gleach desde o primeiro editorial de *Histories of Anthropology Annual*, não é de espantar que num periódico especificamente dedicado a este subcampo disciplinar prevaleçam as contribuições de veia historicista na linha da figura tutelar de George W. Stocking, Jr., que evitam expressa ou tacitamente polemizar o passado em torno de leituras essencialmente críticas do mesmo numa lógica presentista. O primeiro volume, de facto, é pautado em grande medida por esse evitamento, através de artigos de contextualização e não de "julgamento" do arquivo, designadamente contribuições como: “Consistencies and Contradictions: Anthropological Anti-Imperialism and Frederick Starr's Letter to Baron Ishii” por Robert Oppenheim; “The Carnegie Mission and Vision of Science: Institutional Contexts of Maya Archaeology and Espionage” por Quetzil E. Castañeda; “American Anthropologists Discover Peasants” por Stephen O. Murray; “Bernhard Stern and Leslie A. White on the Church and Religion” por William J. Peace e David H. Price; “The Evolution of Racism in Guatemala: Hegemony, Science, and Antihegemony” por Richard N. Adams; “Mark Hanna Watkins: African American Linguistic Anthropologist” por Margaret Wade-Lewis; “Jacob Ezra Thomas: Educator and Conservator of Iroquois Culture” por Michael K. Foster; “The Influence of Herbert Spencer on the World of Letters” por Robert L. Carneiro; “Trends in Image and Design: Reflections on 25 Years of a Tribal Museum Era” por Patricia Pierce Erikson.

Mas o número inaugural de *Histories of Anthropology Annual* é também palco para a entrada em cena de um contributor recorrente que, na verdade, é uma das figuras que, na contemporaneidade, mais tem colocado preto no branco, ou, melhor dizendo, denunciado, aquilo que entende serem os efeitos perversos da crítica do passado da disciplina. Trata-se de Herbert S. Lewis, identificado da seguinte forma na entrada que lhe é dedicada no *Biographical Dictionnary of Social and Cultural Anthropology*:

“Desde os anos 1990, Lewis fixou o seu olhar crítico, histórico e comparativo, sobre a própria antropologia, argumentando que a crítica feita pelos antropólogos norte-americanos a partir dos anos 1960 representa uma 'distorção' não apenas falsa empiricamente, mas prejudicial. (...) Essencialmente, o trabalho de Lewis desafia de forma paradigmática os antropólogos a seguirem um caminho historicamente informado de forma a repensarem as posições alcançadas, inclusive as que são relevantes para a prática antropológica contemporânea”. (Trencher, 2009 [2004]:305)



O contributo de Lewis para o volume 1 de *Histories of Anthropology Annual* intitula-se "Anthropology, the Cold War, and Intellectual History". Como o próprio título sugere, Lewis pretende acrescentar uma perspetiva histórica à própria história da antropologia e, designadamente, ao movimento de crítica interna da disciplina, em particular nos Estados Unidos da América. Ele procura indagar essa trajetória da antropologia através de um exame das particularidades da geração de antropólogos da "Guerra Fria", que se tornou muito suscetível quanto aos laços entre produção do conhecimento, a política institucional das Universidades, Fundações e governo, aliando-se essa suscetibilidade ao dilema pessoal interno de cada antropólogo, quanto a dever ou não engajar-se a moldar debates políticos e intelectuais de importância nacional ou além. Mas se alguns antropólogos tinham tendências socialistas e eram politicamente atuantes, por outro lado também havia antropólogos que rejeitavam o marxismo. Em qualquer caso, o ambiente era propício a uma demarcação de águas, que conotava uma certa antropologia com o passado e era propensa a radicalizar o discurso de rejeição dessas heranças. Passou a haver, desde os anos 60, no meio académico, acusações internas de que a antropologia e os antropólogos estavam em conluio para promover os interesses ocidentais da classe capitalista dominante atuando em submissão dos intuitos da Guerra Fria, do governo dos Estados Unidos e das fundações. Em resposta a isso, Lewis desabafa, por assim dizer, ao falar sobre a atitude prevalecente entre a "nossa gente": "(...) *pró-povo, anti-racista, anticolonial (certamente entre os africanistas), geralmente liberal de esquerda e cética em relação ao governo e ao político(...)*" (Lewis 2005:108). Com isto ele pretende dizer que a comunidade antropológica era globalmente herdeira de setores intelectuais situados nitidamente "à esquerda", sendo injusto desconsiderar, ou esquecer, quanto os clássicos, os fundadores boasianos, tinham combatido todas e quaisquer formas de discriminação, desde o racismo ao anti-semitismo, ao totalitarismo, ao próprio capitalismo e valores preponderantes do *establishment* norte-americano<sup>6</sup>.

Obviamente o elemento das paixões políticas, tanto em nível de escolha pessoal como de relacionamento institucional, é uma força que, segundo Lewis, não pode ser ignorada, é um dos ingredientes que podem contaminar a pesquisa antropológica e retirar dela sua isenção e credibilidade. Isso pode ocorrer tanto por pesquisadores como por parte de seus financiadores, é um fator que deve ser considerado muito a sério: Por que é que algumas questões de

---

<sup>6</sup> Não é à toa, diga-se de passagem, que Lewis é um dos colaboradores do atual e vastíssimo projeto *The Franz Boas Papers*, sob a direção de Regna Darnell, que vem revelando ou relembrando, a partir da análise de materiais inéditos, a dimensão do combate político de Boas. Porventura em relação com o facto de Lewis ter ascendência judaica sefardita, está a ocupar-se em particular da vertente anti-semita dos escritos de Boas.

pesquisa são importantes para os estudiosos e outras não são? De que forma os projetos ideológicos e sociais de uma nação constroem as agendas acadêmicas dos antropólogos? No entanto, ainda segundo Lewis, confundiu-se, vem-se confundindo apressadamente desde os anos 60, interesses temáticos (como sejam o apego aos estudos pré-coloniais) com posicionamentos políticos, equivocadamente identificados com o campo político oposto àquele a que pertenciam os antropólogos em questão. Ora, mais do que uma demarcação entre antropólogos "reacionários" e antropólogos "esquerdistas", o que existia era a "nossa gente", antropológica em oposição à multidão "dos outros", do *establishment* norte-americano. A primeira categoria inclui aqueles que entendem que as forças históricas rejeitadas pela antropologia como dominadoras, ou mesmo violentas, estão, de alguma forma, além das trajetórias individuais dos antropólogos na sua diversidade ocupacional, pelo que essas forças por si só não fariam dos antropólogos "não marxistas" um instrumento da Guerra Fria, ou fosse qual fosse o lado ideológico dos mesmos. E note-se um argumento de peso: o próprio Herbert Lewis se define como um antropólogo da Guerra Fria, bem posicionado para compreender as tensões dessa época decisiva e a forma como as ideologias de um determinado contexto histórico contribuíram para moldar o pensamento dos seus colegas mais radicais: simplesmente não passaram incólumes a este processo, nem é por acaso que a crítica inicial e mordaz da antropologia durante a Guerra fria surge nesse período. E segundo Lewis, ela irá continuar, a tal ponto que ele próprio afirma que sua defesa é um "ataque preventivo com o conhecimento de que 'histórias críticas' [da antropologia] estão sendo preparadas" (Lewis 2005:100). Mais do que uma simples defesa da ciência antropológica, Lewis pode ser lido também como uma defesa dos antropólogos, utilizando, para isso, uma fortíssima munição historicista, dado o caráter quase bélico dos discursos que reclamam o direito de representar o passado da antropologia.

Lewis atribui a potencialização da onda de críticas à antropologia a dois fatores, um exógeno e outro endógeno, sendo o endógeno o interesse por influências externas à tradição disciplinar da antropologia, optando-se por uma teoria social do poder: "Escola de Frankfurt" e sua "teoria crítica"; influência de Michel Foucault; a recuperação de Marx e de Gramsci; seguindo-se a "viragem literária"; o pós-modernismo e os discursos pós-coloniais. Aos fatores exógenos ele atribui as graves preocupações políticas, morais e intelectuais que surgiram na América e no mundo na década de 1960 por resultado de eventos como a guerra do Vietname; os movimentos dos direitos civis nos EUA; os assassinatos políticos e as lutas pela independência dos povos nas áreas coloniais.

Nesse espírito historicista, Lewis ressalva que tais fatores contaminaram a crítica ao fazer antropológico do passado, referindo-se à persistente "obsessão com o poder e a dominação" (Lewis1998:717); significa isto, em seu entender, que em muito pouco tempo a própria ciência antropológica se deixou contaminar ideologicamente pelos radicalismos políticos que tanto caracterizaram o século XX.

O seu artigo, na verdade, é uma peça indissociável de outros textos seus, que se debruçam nomeadamente sobre a forma como, nas últimas décadas do século XX, a conjunção de pós-modernismo e pós-estruturalismo favoreceu o florescimento e divulgação de uma feroz crítica da antropologia clássica e convencional como uma flecha em direção às "origens" da disciplina. Essa crítica sustenta de forma pormenorizada e exaustiva, que a antropologia pregressa era amplamente equivocada, contaminada por motivos ideológicos e políticos e epistemologicamente cravada de incorreções, com destaque para uma alegada negação de história aos "povos sem história". Lewis vem a compilar esses textos na sua obra de 2014, *In Defense of Anthropology: An Investigation of the Critique of Anthropology*, sendo que o primeiro capítulo da mesma, "The Misrepresentation of Anthropology and its Consequences", originalmente datado de 1998, é um texto germinal, que cabe aqui analisar, pois explicita aquela crítica de a-historicidade. Enquanto esse julgamento foi sendo agregado à disciplina, também se lhe incorporou paulatinamente um olvidamento por parte de amplo segmento dos profissionais da antropologia em relação às contribuições teóricas predecessoras, ameaçando jogar pelo ralo o que foi conquistado a duras penas pela antropologia clássica. Como costuma ocorrer em momentos de velozes e grandes transformações, o "herdado" e o "novo" entram em conflito, mudam o ambiente e moldam os protagonistas em relação ao que era feito e aceite até o presente. Decidamente, o próprio Lewis pode ser identificado como um protagonista, mas num sentido bem peculiar, entre a historiografia historicista e a contra-crítica da antropologia, que acabam por se fundir num mesmo projeto.

Na leitura de Lewis, as novas "regras" criaram um ambiente insalubre, onde a norma é o menosprezo pelo passado da antropologia:

"Existe agora uma tão grande confusão sobre a história e a natureza da nossa disciplina, que a antropologia como um todo é atacada de forma indiscriminada e inconsistente tanto por exotizar os outros quanto por universalizá-los. (...) Os ataques à antropologia vindos a partir de dentro, da crítica literária e dos estudos culturais criaram uma atmosfera na qual se deve sentir vergonha de se interessar pelo que nossas irmãs e irmãos de outros tempos e lugares criaram e pensaram (...)" (Lewis 1998:721)

Em outras palavras, os antropólogos do período pós-colonial construíram suas carreiras

minando a reputação das anteriores, e como consequência desse clima inquisitorial corre-se o risco, segundo Lewis, de perder os grandes legados da antropologia como o combate ao racismo e ao etnocentrismo. Do seu pensamento extrai-se facilmente que há uma relação de etnicidade entre considerável contingente dos antropólogos atuais e os de antigamente, já que, segundo ele, os profissionais da antropologia atual procuram se distanciar de seus colegas da antropologia clássica reservando-lhes o mesmo tratamento que estes, alegadamente, teriam dispensado aos povos por eles estudados: “essencializar, totalizar, estereotipar, (...) inventar algo que nunca existiu para dominá-lo” (Lewis 1998:718,726).

Lewis tem sido por sua vez acusado de assumir uma atitude demasiado mordaz:

"(...) o tom estridente de Lewis dificilmente fará novos aliados. Lewis admite livremente que esses seus capítulos são ‘a visão negra e crítica de um ancião sobre o estado atual da antropologia’ (68) e não refreia os seus socos polémicos. Chama o trabalho de seu oponente de ‘tonto, insuportável e prejudicial’ (70-71), cheio de ‘generalizações vazias e sem sentido’ (109), de uma ‘prosa pretensiosa’ (110) que é ‘extraordinariamente tortuosa e não convincente’ (115) e que muitas vezes consiste em ‘pura destruição da mente’ (115). Estas não são palavras conciliatórias. É decepcionante que Lewis, que tão fortemente quer convencer os leitores da justiça da sua causa, não possa fornecer a mesma colegialidade aos seus colegas de profissão que ele deseja que eles mostrem em relação a Boas, Lowie e Kroeber. Parece-me que é precisamente este tipo de colegialidade que seria a chave para converter as pessoas à sua causa. A este respeito, a sua prosa é muito mais polarizadora do que o argumento semelhante, mas mais diplomático, de Joel Robbins no seu artigo de 2013 ‘Beyond the Suffering Subject’”. (Golub 2016:sp)

É caso para perguntar se o tom mordaz só é aceitável da parte dos críticos da antropologia. Em qualquer caso, os escritos de Lewis são suscetíveis de serem lidos a bem do diálogo, orientando-nos através de perguntas como: é possível desafiar a crítica e reverter esse esquecimento? E sendo possível fazer esse desafio a sair do lugar-comum, é possível que a nova guarda da antropologia esteja equivocada em suas avaliações? Diante do alerta da arguição constantemente aceso, também não aumentariam os riscos de injustiça e "linchamento público de réus"? Expressões só aparentemente excessivas, a julgar pela consternada visão de Lewis, segundo a qual está instalada uma atmosfera tóxica, por assim dizer, ao redor da antropologia feita antes da Guerra Fria, de tal forma que tanto os seus praticantes como os defensores que ousam/ousaram respirar esses ares são relegados a um estigmatizado leprosário teórico que nem mesmo por caridade os mais novos ousam visitar. Modas vêm e vão, escreve Lewis, mas é preciso ter cuidado no diagnóstico para que se administre o remédio correto na dose correta. Na sua defesa da antropologia, Lewis coloca nos seguintes termos essa problemática:

“(…) A condenação pós-modernista do ‘Projeto do Iluminismo’ foi aproveitada para as insatisfações, a dor, as lutas dos oprimidos e dos impotentes. A antropologia, lidando com o lado mais íntimo, bem como o mais público, de comportamentos - de todas as pessoas em todas as partes do mundo - vive portanto, muito perto da linha de frente. Pelo nosso envolvimento com todos os povos, estamos ligados a essas pessoas que nossos críticos chamam de ‘O Outro’. Estamos, portanto, vulneráveis a críticas e ataques por vários motivos. Como resultado, uma atmosfera de intolerância e condenação generalizada da antropologia e dos antropólogos tornou-se mais do que moda: de facto, isso é praticamente obrigatório, tanto entre os próprios antropólogos como entre um grupo alargado de críticos fora do campo disciplinar (...)”. (Lewis 1998:717)

Há dois momentos cruciais da antropologia em que estas linhas estão balizadas para uma análise clara e relacional, ambas ligadas a uma ordem mundial colonialista: a expansão europeia que modernamente a cria e um mundo pós-colonial que, para o bem ou para o mal, a repensa. Uma vez cavado esse abismo entre a nova e a velha guarda da antropologia é lógico supor que o princípio da empatia (ou seria de justiça?) levou Lewis a fazer uma defesa e valorização das ideias e experiências mais próximas com as que ele próprio vivenciou. Não se pode deixar de registar que o livro *In Defense of Anthropology: An Investigation of the Critique of Anthropology*, é escrito por um autor que transitou entre esses dois mundos. Herbert Lewis entrou na disciplina sob a velha ordem, obteve o seu doutoramento na Universidade de Columbia anteriormente à década de 1960, portanto a sua obra vai no sentido de reconsiderar o conhecimento convencional do momento presente em relação à história e à natureza da antropologia, uma visão que se tornou hegemónica no discurso de hoje. Esta passagem, do referido capítulo inaugural, sintetiza o espírito de toda a obra:

“O que eu farei, no entanto, é criticar a maneira negativa e extremamente descuidada como a antropologia mais antiga foi representada em trabalhos de liderança e por figuras líderes da nova antropologia. Eu tentarei demonstrar até que ponto essas representações imprecisas se tornaram sabedoria convencional e, assim, afetaram a educação dos estudantes de pós-graduação e o futuro do nosso campo. (...) A minha queixa sobre o discurso contemporâneo anti-antropologia envolve mais do que uma preocupação com a justiça. Estou preocupado com a perda de conhecimento do passado (...)”. (Lewis 1998:718,725)

Lewis não só seleciona, a título exemplificativo, a obra de Roger Keesing, como o responsabiliza nominalmente enquanto um dos principais "culpados" por esse abismo entre gerações ter sido aberto ao ponto de comprometer o legado clássico, especialmente em razão de seus argumentos de que a antropologia:

- 1- a antropologia trata os povos estudados como "radicalmente outros";
- 2- é a-histórica;
- 3- retrata cada cultura como uma unidade isolada .

Note-se que o texto de Roger Keesing em questão, intitulado «Theories of Culture Revisited», foi republicado por Robert Borofsky em *Assessing Cultural Anthropology* (1990), uma das compilações tão em uso nos Estados Unidos da América como "sebenta" ou "manual" dirigido aos estudantes de licenciatura. Keesing retoma, nessa versão, um conjunto de questões que já levantara duas décadas antes, num artigo de 1974 intitulado «Theories of Culture». A seguinte passagem ilustra bem o pensamento de Keesing, tão ironicamente criticado por Lewis por minimizar o papel da história à mera continuidade estrutural:

“A invenção e a evocação da alteridade radical, que foi nosso projeto, exigiram um universo conceptual, um modo de discurso. Especialmente à medida que a noção de ‘uma cultura’ foi desenvolvida na tradição boasiana, como um universo limitado de ideias e costumes compartilhados, e à medida que a ideia de ‘uma sociedade’ foi desenvolvida na antropologia social funcionalista como um universo limitado de auto-reprodução de estruturas, esses conceitos forneceram um quadro para a nossa criação e evocação da diversidade radical. ‘Uma cultura’ teve uma história, mas foi o tipo de história que os recifes de corais têm: a acumulação de pequenos sedimentos, essencialmente incognoscível e irrelevante para as formas que eles ganham”. (Keesing 1990:46)

Na sua cruzada contra a premissa de existir uma componente fundamentalmente a-histórica na antropologia clássica, Lewis recorre a alguns argumentos que o próprio entende serem "óbvios", desde logo o de que a história está no âmago da escola boasiana, que inclusive numa das suas designações é caracterizada como "particularismo histórico". Com este pequeno reparo, está lançado todo um espectro de tensões entre os sentidos dos termos "história" e "histórico". Assim, a reconstituição do passado pré-colonial, que Boas entendia como uma devolução de história, longa e complexa, aos povos que os evolucionistas haviam considerado como estagnados, enquanto primitivos, passa a ser entendida como uma visão de subtração à história, pela qual os valores coletivos associados ao conceito de cultura (o célebre *Volksgeist*) supostamente negam ou contrariam as mudanças de fundo e as resistências internas ao sistema. Só o enfoque nestas é que passa a ser visto como histórico e, de preferência, a resistência não já aos poderes existentes antes do contacto colonial, mas a resistência aos poderes coloniais. A reconstituição do passado pré-colonial, em suma, é equiparada a uma quimera ahistórica, para ceder todo o lugar aos estudos coloniais. Refira-se de passagem que, sendo também epitomizada por Keesing, esta tendência tem uma ilustração paradigmática na obra de Eric Wolf, *Europe and the People without History* (1982).

Segundo Keesing, o direito à história - àquilo que ele entende por história - foi negado/deturpado pelos antropólogos clássicos, o que é indissociável, na sua ótica, da forma como a cultura sobressaiu enquanto ferramenta conceptual. É então por sua vez negada, pelo

autor, a possibilidade de a mesma adicionar uma perspectiva útil de análise das sociedades humanas. Keesing assim prossegue seu raciocínio:

“O mundo das estruturas intemporais e infinitamente auto-reproduzidas, sociais e ideais, cada uma representando uma experiência única em possibilidade cultural, tem - nós agora sabemos - sido formada em termos de questões e premissas filosóficas europeias, sobrepostas aos povos encontrados e subjugados ao longo das fronteiras coloniais. A diversidade e a singularidade são, naturalmente, ‘verdades’ parciais: Tupinamba, Aranda, Baganda, Vedda, Dayak desafiaram a compreensão, e ainda desafiam. Mas eu acredito que continuamos a exagerar a diferença, na busca pelo exótico e pela alteridade radical que a filosofia ocidental e as ânsias ocidentais por alternativas exigem”. (Keesing 1990:46)

Vale lembrar, com Lewis, que a escola boasiana, tendo um dos seus principais eixos de discussão na difusão cultural, não iria por vocação teórica ajustar-se na imagem da cultura como uma unidade hermeticamente isolada. A acusação de que “uma cultura” é/foi exagerada com determinados propósitos é totalmente improcedente na visão de Lewis, que lamenta: “(...) é estranho que essa ideia simples não seja amplamente entendida, tendo sido substituída pela noção de que estudamos ‘Outros’ para nos sentirmos superiores a eles e dominá-los” (Lewis 1998:720). Pois na grande família que é a humanidade, o “Outro” que, segundo Keesing, os clássicos tanto adoravam “inventar”, nada mais era para estes, diz-nos Lewis, do que nós mesmos em um contexto diferente. É possível que ambos estejam corretos? São apenas as inclinações teóricas de cada profissional que influenciam a produção antropológica? Em que medida essas questões servem de bússola para compreender a trajetória historiográfica da disciplina?

A par destas questões, é não apenas a diversidade humana, mas a diversidade dos antropólogos do passado que está em causa. A revista/coleção *Histories of Anthropology Annual*, pelos sentidos plurais que o próprio título encerra, é suscetível de dar razão a uns e a outros, de contrariar os excessos de qualquer generalização do complexo passado da disciplina, e ao mesmo tempo de revelar que os estereótipos, se devidamente reduzidos às suas justas proporções e adaptados à complexidade das abordagens passadas, podem aplicar-se a alguns casos, mas não, decididamente, a correntes antropológicas inteiras e, menos ainda, a períodos históricos abrangentes. No próximo capítulo, debruçar-nos-emos justamente, de forma seletiva, sobre dois estudos de caso, identificados no segundo volume de *Histories of Anthropology Annual*, que ilustram essa dupla eventualidade. Por um lado, a de uma antropologia do período clássico mas virada para o presente e com uma sensibilidade política emancipadora, em imprevisto diálogo entre os EUA e a Rússia soviética, mais exatamente entre Franz Boas e Vladimir Bogoras; e por outro lado, a de um antropólogo

canadiano, Diamond Jenness, suscetível de corresponder, pelo menos em parte, a uma visão de continuidade histórica estrutural, nomeadamente pré-colonial.



## 2. HISTORIOGRAFIA DE TRÊS ETNOGRAFIAS ENTRELAÇADAS: MATERIALISMO ETNOGRÁFICO DE BOGORAS, CULTURALISMO DE BOAS E EVOLUCIONISMO TARDIO DE JENNESS

As raízes e autorias do pensamento antropológico são internacionais tal como um longo rio que pode atravessar várias nações: se por um lado bebemos numa fonte apátrida, por outro, suas águas não passam incólumes aos afluentes de seu trajeto, sedimentos vêm e vão e complementam o conjunto da complexa hidrografia que dão forma e conteúdo à Antropologia do tempo presente. Tal como no ensinamento de Heráclito em que tudo flui, um rio em estado de permanente transformação é uma metáfora apropriada para avaliar a construção do pensamento antropológico: a troca de experiências e a colaboração profissional entre o antropólogo russo Vladimir Bogoras (1865-1936) e Franz Boas (1858-1942) nos fins dos anos 1920 e início da década de 1930 é um exemplo oportuno para pensar sujeito, contexto e objeto como um todo em contínuo movimento onde as etnografias são construídas. É disso que nos fala Sergei Kan no artigo “My Old Friend in a Dead-end of Empiricism and Skepticism': Bogoras, Boas, and the Politics of Soviet Anthropology of the Late 1920s–Early 1930”, que selecionei para análise a partir do 2º volume de *Histories of Anthropology Annual*. É bem patente ao longo deste artigo, ora implícita ora explicitamente, que uma importante variável a se levar em consideração no desenho de uma arquitetura etnográfica, e nomeadamente de Bogoras, é o contexto geopolítico em que se dá tal processo. Sergei Kan parece bem estar de acordo com Paul Rabinow, para quem:

(...) a discussão textual nunca vai se sustentar por si só. Ela deveria estar aliada a uma análise como a que é feita por Bourdieu (1983) e que tenta localizar autores em instituições num campo epistemológico e de poder, com estratégias próprias e marcado historicamente. Deveria estar também associada a uma análise inspirada em Foucault, que tentasse analisar as relações de poder que definem quais enunciados podem ser aceites como verdadeiros em cada momento. (Rabinow 1985, *cit. in* Caldeira 1988:143-144)

A história da cooperação de Franz Boas com Vladimir Bogoras começa na viragem de 1899 para 1900 quando o antropólogo americano estava planeando sua célebre Expedição Jesup ao Pacífico Norte, de âmbito internacional, e convidou Bogoras a realizar pesquisas etnográficas no leste da Sibéria. O contacto entre eles se estende até o fim da vida de Vladimir Bogoras, ocorrido em 1936. Para além do vínculo pessoal e sua importância neste campo, outro igualmente relevante para Bogoras foi o vínculo intelectual que os dois homens construíram durante a residência de Bogoras nos EUA entre 1902-1903; ele sofreu a forte

influência tanto da personalidade de Boas como do seu método acadêmico de particularismo histórico, que, no entanto, aceitou com algumas ressalvas (Kan 2006:35). Sergei Kan revela-nos que a consciência crítica sobre os próprios procedimentos da disciplina, inclusive sobre as opções temáticas e os enfoques temporais e geográficos, são um tom constante na relação profissional entre Bogoras e Boas, em boa medida bem documentada através de correspondência trocada entre eles. Resguardada a proporção de amizade que se criou entre ambos e que eventualmente poderia facilitar uma aproximação entre as antropologias americana e russa, mais tarde soviética, transparece nessas cartas uma permanente preocupação epistemológica sobre o próprio modelo analítico da pesquisa e da interpretação da ação social.

Destaquemos, do exaustivo levantamento de arquivo realizado por Kan, a correspondência de abril de 1905 (momento da primeira e malograda revolução russa) em que constatamos o modo dramático como os dois protagonistas refletem sobre a tensão entre o conflitante ativismo político e o sentimento do dever em relação aos projetos de pesquisa. Nessa troca epistolar, temos o russo Bogoras justificando a Boas a baixa produtividade das pesquisas de que era parceiro por estar envolvido nos episódios da revolução e pedia-lhe compreensão, já que um episódio desses só acontecem “uma vez no século”. Como resposta, Boas até compreende a importância dos acontecimentos, mas dá-lhe um “puxão de orelha” - a expressão é de Igor Krupnik, no recente estudo “Waldemar Bogoras and *The Chukchee*: A Maestro and a Classical Ethnography” (2017:22) -, cobrando novamente os resultados pois, segundo ele, um estudo sobre os Chukchee ocorre “apenas uma vez na eternidade” (Bogoras, Boas *cit. in* Kan 2006:36). Não que estejam em causa, da parte do antropólogo russo, duas opções etnográficas, a tradição siberiana *versus* a revolução russa: mas há claramente aqui uma súmula paradigmática do choque entre as prioridades políticas do tempo presente - 1905 - e as prioridades antropológicas, com frequência tidas hoje por passadistas e apolíticas, da etnografia de salvamento<sup>7</sup> na Sibéria e na América. Um dos dilemas com que nos confronta Sergei Kan é o de compreender que a visão histórica de Boas, de valorização exacerbada de cada cultura pré-colonial na sua singularidade, não invalidava o seu alinhamento socialista e revolucionário. Tudo era uma questão de prioridades de ação. Mas fica pelo menos no ar uma dúvida: se o fundador do culturalismo tinha porventura dois pesos e duas medidas. O presente russo, com as suas perspectivas revolucionárias, estariam no

---

<sup>7</sup> Opta-se por esta fórmula, embora outras versões portuguesas existam, como etnografia de urgência e etnografia de salvação.

mesmo plano - um plano político - que o combate contra o racismo e o anti-semitismo nos EUA; mas *de fora* ficavam os índios, porque aí falava mais alto o projeto estritamente etnográfico e pouco atento, se não inteiramente alheio, ao contexto colonial em que era concretizado.

Essas tensões revelam, em qualquer caso, um grau de rigor em termos de trabalho de campo muitas vezes à frente do que era comumente visto na época. Recorrendo ao já referido texto de Igor Krupnik (autor de vários estudos sobre Bogoras e inequívoco interlocutor de Kan), que cita o relatório do próprio Boas, datado de 1903, sobre a coleta realizada por Bogoras no terreno da expedição Jesup, é possível através do volume de dados quantitativos e qualitativos em questão ter uma ideia da dimensão desse profissionalismo e seu legado:

“Os resultados deste (...) trabalho são estudos da etnografia e antropologia dos Chukchee e esquimós asiáticos, e em parte dos Kamakadal e dos Koryak do Pacífico. Esses estudos são ilustrados por extensas coleções que abrangem 5.000 objetos etnográficos, 33 moldes de gesso, rótulos e espécimes arqueológicos de locais de aldeia abandonados e dos túmulos. Outro material obtido inclui 300 contos e tradições, 150 textos nas línguas chukchee, koryak, kamchadal e esquimó, 95 registros fonográficos e medidas de 860 indivíduos” (...). (Boas 1903, *cit. in* Krupnik 2017:20)

Pelo significado desses dados, nomeadamente por nos levarem a refletir sobre o alcance histórico multidimensional da empresa boasiana de etnografia de salvamento, acrescento esta citação de Krupnik, a respeito das dúzias de cadernos de campo e das centenas de fotografias (quase 700):

“(...) Embora Bogoras não tenha procurado todos esses itens ele mesmo (...), sua notável produtividade como etnógrafo e coletor foi incontestável. Bogoras também fez registros linguísticos e de textos do folclore dos Kamchadal (os Itelmen de hoje de Kamchatka). O seu único ano de trabalho para a Expedição Jesup resultou em oito monografias: uma etnografia de três partes dos Chukchi (Bogoras 1904-1909); um volume da mitologia de Chukchi (Bogoras 1910) (...); e quatro volumes no folclore e línguas de outras nações siberianas aborígenes: esquimós de Yupik, Koryak e crioulos russos (Bogoras 1913; 1917; 1918; 1949); bem como em dezenas de trabalhos (...). De acordo com uma avaliação recente, nenhum antropólogo moderno alguma vez coletou essa diversidade de dados (...)”. (2017:20)<sup>8</sup>

Imprescindível salientar, em relação a Vladimir Bogoras, que o mesmo teve de enfrentar significativas formas de coerção política, outras vezes circunstâncias igualmente extremas (por exemplo esteve preso e depois exilado em razão de sua postura e furor subversivo em relação ao poder czarista) e até mesmo dificuldades financeiras. Com um respeitável e

---

<sup>8</sup> Krupnik refere-se a um artigo de 1988, de Stanley A. Freed, Ruth S. Freed e Laila Williamson.

extenso currículo revolucionário, em sua vida como ativista sempre empenhou uma colossal energia em defesa de suas posições políticas e ideológicas e em certas ocasiões pagou um alto preço por isso, como exemplifica Krupnik:

“(…) Com apenas dois anos de universidade atrás dele e poucas perspectivas para uma futura carreira, ele se tornou um ‘agitador revolucionário’ profissional. Participou de uma série de sub-ações terrestres iniciadas pelo Partido da Liberdade do Povo até que foi novamente detido em Novembro de 1886. Passou dois anos e meio de prisão solitária e foi condenado a um exílio de dez anos na região ártica de Kolyma, no Nordeste da Sibéria, onde viveu de 1889 até 1898 (…”. (2017:10)

O fim do regime czarista a partir de 1917 não representou necessariamente o início de uma nova e auspiciosa era para a liberdade de pensamento sob a bandeira soviética, mas ao menos Bogoras agora poderia contar (retomando a expressão de Krupnik) com “boas perspectivas para uma futura carreira”. É interessante verificar - Krupnik e Kan<sup>9</sup> convergem nesse ponto - que apesar das suas preocupações e ações políticas, Bogoras dedicou a maior parte do tempo às tarefas práticas envolvidas na organização e manutenção de um extenso programa de pesquisas etnográficas pelos estudantes da divisão de etnografia do Instituto de Geografia (que ajudou a criar), instituiu um programa de pesquisa de campo e lecionou várias disciplinas. Bogoras era um moderado membro do Partido dos Socialistas do Povo e sendo um esquerdista não bolchevique, posicionava-se contra o facto desse partido ter assumido o controlo. Apesar da sua posição anti-soviética ser potencializada em razão da perseguição aos colegas de outros e de seu próprio partido,

“(…) acabou sendo levado a acreditar, numa melhoria limitada no desenvolvimento intelectual e na vida económica durante a era da chamada Nova Política Económica (1921-1929), passando por uma séria liberalização sob o regime bolchevique. Além de muitos outros cientistas, estudiosos e membros da comunidade artística que anteriormente se recusaram a cooperar com as autoridades, ele anunciou a sua vontade de cooperar com o regime”. (Kan 2006:38)

Bogoras desfrutava de poder político durante a Nova Política Económica, estava numa situação bastante confortável participando de variados comités e circulava com desenvoltura entre os burocratas estatais. Das palavras de Sergei Kan se extrai a defesa do antropólogo para que seja considerado um idealista (sendo mais vítima do fanatismo soviético do que um algoz) e não um mero oportunista como seu cargo e prestígio podem a princípio sugerir. Essa defesa fica evidente nesta passagem:

---

<sup>9</sup> Embora metodologicamente eu tenha posto estes dois autores para dialogar, seus focos são diferentes. Ressalvo que no caso de Sergei Kan, seu estudo acompanha os desenvolvimentos da carreira antropológica de Bogoras entre os dois regimes.

“Bogoras lutou contra os esforços dos burocratas do Ministério de Educação Superior e seus aliados entre a faculdade de esquerda e estudantes para politizar o currículo do Instituto de Geografia. De facto, a minha própria pesquisa de arquivo revelou que, no início da metade dos anos 1920, o instituto era muito mais independente da pressão ideológica soviética do que a Universidade de Leninegrado”. (Kan 2006:39)

Ser ou não ser marxista e em qual medida ou vertente sê-lo sob a ortodoxia estalinista evidentemente guardava relação com a própria sobrevivência física ou ascensão social e não era apenas uma questão de opção metodológica ou mera escolha de natureza de foro íntimo. Entretanto, seria desonesto generalizar que a intelectualidade foi seduzida apenas pelo poder:

“Uma significativa parcela da intelectualidade interpretava a NPE como legítima evolução do regime soviético sinalizando uma viragem em direção a uma sociedade mais democrática e de livre mercado. Além disso, havia muitos outros (entre eles o próprio Bogoras) que se tratavam de intelectuais patriotas que viam nos comunistas verdadeiros construtores de um poderoso Estado russo. Em seus memorandos ao governo e às autoridades da Academia das Ciências, Bogoras argumentou fortemente por uma alocação de fundos substanciais para a pesquisa etnográfica e arqueológica do lado russo do Estreito de Bering como forma de garantir o papel principal da URSS neste campo”. (Kan 2006:50)

A partir da década de 1930, o fanatismo ideológico comunista e sua consequente intolerância começavam a comprometer a liberdade e a isenção no trabalho e pensamento académicos que resultaram numa obsessiva atmosfera política na antropologia soviética. Entre os problemas enfrentados por Bogoras (Krupnik 2017:25) a partir de então, o ser sistematicamente criticado entre a geração mais jovem de marxistas radicais sob a acusação de não ser marxista "o suficiente"; foi acusado de tolerância e brandura excessivas com as ideias burguesas. Ficou proibido de deixar o país e foi perseguido em sua vida académica com boicote às suas publicações restringindo severamente o seu trabalho. Pela leitura de Kan, sou levado a concluir ou a suspeitar ser muito difícil mensurar em que medida as análises de Bogoras com influência marxista são fruto de suas próprias reais convicções e em que medida se tratava de uma concessão teórica para poder continuar exercendo a profissão dentro dos novos padrões considerados politicamente corretos<sup>10</sup>.

A despeito de todo o cuidado historicista da sua abordagem, podemos detetar nas entrelinhas do texto de Sergei Kan um questionamento político inequivocamente crítico das

---

<sup>10</sup> No tempo presente nas ciências sociais é amplamente aceite que qualquer modelo ou teoria oferece apenas uma explicação parcial, mas isso não era assim tão óbvio na década de 1920 e nem tão obrigatório como na década de 1930. Conforme refere Kan, “estudiosos como Shternberg e Bogoras consideravam o marxismo como um dos vários paradigmas académicos e não como o ‘único correto’, como a próxima geração de antropólogos soviéticos começou a afirmar na década de 1930” (Kan 2006:42). Recorde-se que na década de 1920 ainda não havia antropologia marxista na Rússia, embora alguns antropólogos fossem marxistas.

dimensões de poder associadas ao regime soviético, e nomeadamente no que se refere ao devido "enquadramento", ou controlo, da produção etnográfica. Se fosse traduzido preto no branco, teríamos porventura uma interrogação da seguinte índole: liberdade apenas para “optar” entre segmentos teóricos marxistas e dentro das bênçãos do Estado é realmente liberdade? Aos poucos, a saudável pluralidade de cores teóricas da etnografia ia sendo estrangulada e cedia lugar a uma monocromia paradigmática cada vez mais distante da diversidade. Sergei Kan identifica esse momento histórico:

“(…) Em 1930-1933, a etnografia soviética sofreu uma fundamental reorganização estrutural. Uma nova instituição de pesquisa foi estabelecida em Leninegrado em 1930 sob o nome do Instituto para o Estudo dos Povos da URSS (IPIN). Tornou-se a instituição líder que coordenou pesquisa etnográfica em território soviético. Entre as principais tarefas do novo instituto estavam: um exame crítico da literatura etnográfica atual; (...) e o estudo dos seres humanos como força de produção (...)”. (Kan 2006:56)

Sob a acusação de ser uma "ciência social burguesa de aluguel" que tentava substituir a sociologia e a história marxista, a etnografia não só estava passando por este exame crítico de seu corpo, como ela própria era harmonicamente ajustada na teoria marxista, sendo rebaixada a um patamar de mera coadjuvante da disciplina histórica:

“(…) No início da década de 1930, a etnografia havia perdido seu status como uma disciplina separada e começou a ser vista como uma filial, cujo objeto consistia na história das sociedades pré-históricas ou de pré-classes e nas sobrevivências da cultura dessas sociedades dentro de 'formações sociais mais avançadas'. Uma campanha em grande escala contra o professorado 'burguês' e de 'direita', que começou no início dos anos 1930, incluiu uma série de reorganizações do sistema universitário (...)”. (Kan 2006:41)

É neste contexto que Vladimir Bogoras, o antigo populista, assinou abertamente a nova visão da etnologia como a história da sociedade primitiva:

“A conferência de abril de 1929 tornou impossível prosseguir um debate sério sobre o assunto e os métodos de pesquisa etnológica. (...) Bogoras apresentou uma palestra intitulada ‘Sobre a aplicação da metodologia marxista para o estudo dos fenómenos etnográficos’. Nela, distanciou-se de suas próprias posições teóricas anteriores (...). Também argumentou que a etnografia teve que se concentrar no ‘estudo das formações sociais associadas às primeiras formas de produção, além das sobrevivências dos modos de produção anteriores’. Além disso, a etnografia, nas suas palavras, ‘teve que explorar as superestruturas sociais, que são produzidas por formações socioeconómicas anteriores, mas muitas vezes persistem como sobreviventes’. (...) também admitiu que não era fácil para si e para outros etnógrafos mais velhos mudar para uma nova terminologia que corresponderia melhor à nova ideologia marxista”. (Kan 2006:45)

Em outras palavras, a verdade é que a análise etnográfica detalhada das sociedades e

aquelas em particular que se encontravam sob o “cuidado” da então União Soviética passou a enfatizar ou a dar lugar à ideia do desenvolvimento das forças produtivas como sendo a responsável pela motricidade da mudança social em uma escala mais ampla. Esse materialismo etnográfico ao serviço da história, por assim dizer, não causou mais do que um simples constrangimento aos antropólogos, que passaram a adaptar as suas teorias para torná-las mais aceitáveis no meio acadêmico. Para além da proximidade e afinidade teórica, subverteu-se a faceta da disciplina antropológica como ciência independente para uma ciência coadjuvante da ciência histórica, que por sua vez estava submissa a um marxismo<sup>11</sup> de forma a confirmar e não a questionar os respetivos dogmas. Necessário lembrar para ajudar a compor o cenário onde esta nova etnografia é construída, que só foram possíveis as relações étnicas e o relativo sucesso do sistema socialista nessa União Soviética, com sua imensa variedade de culturas e diversidade de identidades, porque nesta miríade estavam todos sob o mesmo manto estatal, todos ideologicamente envolvidos na mesma fraternidade marxista-leninista que era o que efetivamente levava ao poder. Bogoras procurou, nesse contexto, criar um programa de pesquisa de campo (publicado em 1928) e, “aproveitando a crescente preocupação do governo para colocar os povos não-russos sob seu controlo, obteve recursos substanciais para essa pesquisa” (Kan 2006:39).

Nesta medida, o texto de Sergei Kan dialoga com uma preocupação transversal a praticamente todos os contribuidores do segundo volume de *Histories of Anthropology Annual*. Evoque-se, por exemplo, o artigo, a um tempo historicista e empático em relação à figura abordada, assinado pelo casal Lise Dobrin e Ira Bahskow, que aliás atribuem ao próprio Reo Fortune esse poder de empatia em relação aos Arapesh: “Pigs for Dance Songs’: Reo Fortune's Empathetic Ethnography of the Arapesh Roads” (De mencionar que Dobrin e Bashkow são não apenas historiadores da antropologia, mas revisitadores do terreno de Fortune, articulando arquivo e etnografia). Ou ainda, o artigo “A Swedish Ethnographer in Sulawesi: Walter Kaudern”, por Christer Lindberg, cujos trabalhos geralmente evitam o modo de arrogância crítica dos contemporâneos sobre os predecessores. Veja-se por exemplo o seu contributo para a obra coletiva *A New History of Anthropology*. É igualmente pertinente referir, na vertente arqueológica da história da antropologia *four-field* norte-americana, o artigo “Presentist History as a Means to Overturn Qualified Authority: A (False) Warrant for a

---

<sup>11</sup> Embora possa agregar diferentes vertentes como referência epistemológica, o termo marxismo empregado aqui refere-se ao segmento teórico que era adotado de forma oficial pelo Estado Soviético e que coloco como empobrecimento teórico por ser a única via. No caso específico do materialismo histórico dialético, a análise da dinâmica social das experiências coletivas preza a estrutura macro-social das relações sociais de produção em detrimento dos níveis micro-sociais das interações, que a etnografia tem como objeto e tão bem preza.

New Archaeology in the 1960s and 1970s", de R. Lee Lyman, de crítica explícita à historiografia presentista nas suas relações com o enaltecimento de práticas disciplinares contemporâneas: "Presentist history can be used to vilify the past as a service to modern ends" (2006:103). Decididamente, estamos, com o trabalho de Sergei Kan, perante mais um caso em que se evita proceder a um "julgamento" do passado da antropologia. Pelo contrário, a abordagem do autor permite - num equilíbrio subtil, como já referido, entre dimensões explícitas e implícitas - levantar um certo número de questões que transformam o caso de Vladimir Bogoras numa demonstração das formas inesperadas como se relacionam, por um lado, os projetos etnográficos e antropológicos e, por outro, o sistema, ou, melhor dizendo, os sistemas, considerando que pelo menos três grandes ordens políticas, a colonial e capitalista norte-americana, a imperialista da Rússia czarista e a comunista da URSS, estão em causa.

Seria então problemático, vêmo-lo através do estudo de caso de Vladimir Bogoras, uniformizar as respostas em torno da problemática dos fins sociais do conhecimento e da forma como os antropólogos comprometidos com esse propósito podem tirar proveito do método etnográfico e criar um vínculo entre pesquisa científica e trabalho social entre os povos ou comunidades estudados. Neste caso, sugiro, sob a inspiração do texto de Kan, colocar na balança os custos e benefícios de uma etnografia, que, por um lado, foi voltada para "sovietizar" os nativos, mas que, por outro lado, participava de uma genealogia particularista, pelo diálogo histórico de Bogoras com a sensibilidade boasiana. Essa problematização, em qualquer caso, remete para a antiga acusação de cumplicidade da antropologia com os poderes coloniais, ao mesmo tempo que a coloca em perspectiva: não podemos generalizar, nem simplificar, a ideia de que a etnografia é ou foi usada como um produto dominante de uma ideologia ocidental promovendo desequilíbrios de poder entre as partes envolvidas. A figura "simbólica" de Franz Boas ressurgue aqui como um exemplo maior das múltiplas confluências a ter em conta.<sup>12</sup>

Apontemos uma conclusão preliminar a que podemos chegar através da historiografia de Kan. O alargamento dos horizontes da história da antropologia, para lá das "Major Traditions" norte-americana, britânica e francesa, impõe-se, de modo a relativizar as questões de poder habitualmente repertoriadas pela crítica da antropologia; o estudo de caso de Vladimir Bogoras, projetando-nos para a Rússia e a União Soviética, é suscetível de transformar o nosso olhar sobre as dimensões ideológicas e políticas da etnografia, em

---

<sup>12</sup> Boas, mesmo sendo americano por cidadania, se opôs ao envolvimento estado-unidense na Primeira Guerra Mundial e ao uso da pesquisa antropológica como um encobrimento para a coleta de informações no México. (Kan 2006:41)



particular da etnografia de salvamento. Ele mostra-nos que este projeto não é revelador, por si só, de um posicionamento conservador dos atores, mas que pelo contrário se imbrica, de modo muito complexo, para não dizer processual, com os movimentos coletivos em que se inserem ou que rodeiam figuras como Vladimir Bogoras ou Franz Boas.

Continuando nessa concepção de que uma importante variável a se levar em consideração no desenho de uma arquitetura etnográfica é o contexto geopolítico em que se dá tal processo, e no estudo de caso aqui em questão uma antropologia feita na viragem do século XIX para o XX, selecionei igualmente para análise, a partir do 2º volume de *Histories of Anthropology Annual*, o artigo de Robert L. A. Hancock: “Diamond Jenness's Arctic Ethnography and the Potential for a Canadian Anthropology”. Trata-se de uma abordagem que nos permite questionar de que forma diferentes tradições antropológicas operam uma sobre a outra e/ou dialogam; se podem coexistir pacificamente ou não; permite-nos refletir dentro da historiografia da antropologia como sua própria trajetória não foi linear.

Hancock sustenta que o trabalho de Diamond Jenness (1886-1969), não obstante a importância que assume para a antropologia do Canadá e para a própria história da antropologia, paradoxalmente não foi suficientemente explorado pela crítica contemporânea, e ele se propõe a fazê-lo com a ressalva de situar Jenness dentro do contexto de seu próprio tempo (cuja abordagem etnográfica em boa medida destoava dos antropólogos seus contemporâneos) e, mais além, de utilizar o escrutínio contemporâneo da disciplina para que seja útil no contexto do presente. A tarefa posta é: seria possível captar o papel de Jenness<sup>13</sup> num conjunto de junções e variáveis que catapultaram as mudanças de paradigmas na antropologia, ou seria ele um marco emblemático de um corpus teórico anacrônico que insistia em sobreviver? Jenness foi importante para a história da antropologia ou teria sido ele mais importante para a história do Estado Canadano?<sup>14</sup> O que o afasta e o que o aproxima da antropologia do seu tempo? O próprio Hancock sugere que não existe resposta óbvia ao afirmar que: “Na historiografia da antropologia, Diamond Jenness é um dos 'becos sem saída' no desenvolvimento da disciplina, interessante para os historicistas, mas não para os presentistas” (Hancock 2006:156). Isso deve-se em grande parte, acrescenta - citando o escritor e ativista canadano apaixonado pelo Ártico, Jim Lotz -, porque ele “não fundou nenhuma escola formal de pensamento antropológico canadano e não encabeçou nenhum grupo de seguidores” (*cit. in* Hancock 2006:156). Para exemplificar a não-existência de uma

---

<sup>13</sup> Apenas para reforçar a pertinência da pergunta, faço constar que Diamond Jenness foi contemporâneo a Bronislaw Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, Franz Boas e Edward Sapir.

<sup>14</sup> A Expedição Ártica Canadana está ligada à soberania no Ártico.

resposta simples, Hancock flui seu discurso entre dois pólos, contrapondo a sua própria abordagem à perspectiva puramente historicista do antropólogo da velha guarda, Barnett Richling, que passa a citar, e nós com ele. Richling argumenta que:

“(…) [S]eria errado descartar ou subvalorizar as numerosas contribuições de Jenness para os quatro sub-campos da antropologia porque sua experiência não culminou em um trabalho de síntese, ou porque nenhuma escola de antropologia pensamento ou prática, canadiano ou não, pode ser creditada a ele. Em vez disso, somos obrigados a considerar as suas realizações profissionais dentro de um contexto sócio-histórico definido pelas condições específicas sob as quais a antropologia existia no Canadá e em outros lugares durante a primeira metade deste século”. (Richling 1989, *cit. in* Hancock 2006:203-204)

Hancock deixa então claro, embora num tom um tanto provocatório, o tratamento que irá reservar a Jenness nas páginas seguintes:

“Uma visão estritamente historicista do trabalho de Jenness é impossível. Por sua própria natureza, minha contextualização baseia-se em considerações ahistóricas. Enquanto eu tento evitar questionar por que Jenness não pensou como seus contemporâneos, eu reconheço que essa preocupação nunca está longe da superfície”. (Hancock 2006:158)

No desenvolvimento da disciplina, Jenness tornou-se figura interessante sob o prisma da etnografia de salvamento e sua história, ora para os historiadores da Antropologia, ora para os especialistas do Ártico focalizados no passado, inclusive pré-europeu. Contudo, é oportuno levantar a hipótese de que, em seu fazer etnográfico, ele não teria forçosamente como prioridade - ou, pelo menos, não de forma independente de outras condicionantes extra-científicas - o registo de urgência. De facto, Hancock recorre a uma historiografia que nos permite (para não dizer obriga) questionar se não seria de facto este o caso:

“A tese de Richling de que Jenness não estava senão comprometido com os objetivos de salvamento do Geological Survey não são verdadeiros para sua primeira etnografia ártica (...) [O] mandato da Expedição ao Ártico Canadano foi amplamente exploratório. Jenness abordou os potenciais benefícios e problemas de abertura dos recursos do norte para a exploração económica”. (Hancock 2006:203)

Paira no ar a acusação (extraída por omissão, já que não consta defesa que aponte no sentido contrário) de que não houve dilema interno entre o Jenness etnógrafo e o Jenness funcionário público, ou seja, não seria detetável em qual momento do empreendimento etnográfico ele se vê em conflito e se questiona onde começava o trabalho de um e terminava o de outro. Não há, nesse sentido, nenhum choque consciente de prioridades que faça prevalecer o projeto estritamente etnográfico, pelo que Hancock não absolve Jenness do

pecado de ser um agente do poder do Estado que, uma vez exercidas essas funções, cedia espaço - e tempo - à etnografia. Na realidade, a própria gestão do tempo é reveladora de prioridades "duvidosas": "Como funcionário público com extensas responsabilidades administrativas, Jenness não foi capaz de dedicar qualquer quantidade significativa de tempo para escrever o seu próprio trabalho (...), muito menos manter-se atualizado com desenvolvimentos teóricos (...)" (Hancock 2006:203).

Em certa medida, o sentido de urgência de Jenness era compartilhado com Boas e seu modelo de trabalho, pois ambos assumiram a preocupação com culturas que estavam desaparecendo e reclamaram para si uma louvável responsabilidade de enormes proporções; mas ao contrário do colega americano, Jenness parecia não compreender cada cultura na sua singularidade, destoando da visão culturalista boasiana: "Jenness nunca questionou os pontos de vista e a alegada superioridade de sua própria abordagem 'inglesa' do mundo; se apenas os nativos fossem mais ingleses, seriam mais 'bem-sucedidos'" (Hancock 2006:167).

Ao consultarmos a fonte primária em questão, constatamos que Hancock não está aqui a citar expressões de Jenness ("English" ou "successful"), mas a sintetizar o que ele acha ser uma atitude subjacente à sua etnografia. Com efeito, nas páginas para que remete Jenness, (e seu coautor Andre Ballantyne) refere-se a algumas técnicas nativas com breve comentário, se não propriamente depreciativo, suficientemente desfavorável, assim crê Hancock, para justificar a leitura que faz. Por exemplo:

"Provavelmente um poço afundado no sopé do morro teria boa água, mas os nativos não têm conhecimento para dirigir bem. (...) Ocasionalmente as casas se alinham em ambos os lados de uma trilha larga que segue para aldeias mais distantes; mas muitas vezes até mesmo esses princípios elementares do planeamento urbano são desconsiderados, e as casas estão espalhadas de qualquer maneira, de acordo com os caprichos de seus proprietários individuais". (Jenness e Ballantyne 1920:45-46)

Hancock também chama a atenção para o facto de que a sua antropologia negligenciava a olhos vistos as questões de "aculturação" (para usar o termo especificamente forjado pelos boasianos para os fenómenos de difusão cultural associadas ao contacto colonial contínuo e prolongado):

"Obviamente, Jenness estava ciente das mudanças significativas que ocorrem nas vidas dos Inuit de Copper; contudo (...), as suas etnografias geralmente apresentam um retrato estático de uma cultura pura dos Inuit de Copper (...)" (Hancock 2006:180)

O historiador da disciplina vai ao ponto de afirmar que o antropólogo canadiano possuía

por vezes uma abordagem ahistórica e arbitrária da sociedade:

“Jenness interpretou a falta de desejo de aprender matemática [por parte dos nativos] como estupidez e não reconheceu que a sua própria presença ocorria num momento histórico particular (...).” (Hancock 2006:168)

Exibia tendências etnocêntricas com laivos de complexo de superioridade em relação às comunidades estudadas:

“Em outros pontos, Jenness foi um crítico severo dos esquimós, caindo regularmente em amplas generalizações. Ele frequentemente se referia a eles como crianças ou infantilizados; por exemplo, descreveu sua aparente crueldade com animais como resultado de ‘uma falta de consideração infantil que lhes permite atormentar um pássaro ferido ou debater impiedosamente um cachorro que os provocou’, e ele extrapolou que ‘eles são incapazes de se projetar fora de si mesmos - amar seus vizinhos como eles mesmos’ (1991:244-45). Mais tarde, acusou-os de uma aguda falta de previsão, abstendo-se *in extremis* de chamá-los de estúpidos por não planearem com antecedência e descreve o desperdício de munições e combustível como uma falha de caráter (1991:216)”<sup>15</sup>. (Hancock 2006:178)

Hancock é consideravelmente incisivo ao caracterizar a abordagem de Jenness, deixando muito claro em sua crítica quais seriam ao seu ver as falhas metodológicas, ou mais propriamente epistemológicas, em torno de uma perspectiva singular sobre o tema dos tempos pré-colonial e colonial, ou da tradição *versus* modernidade. Com efeito, em relação à etnografia de salvamento é possível captar um peculiar tratamento dispensado por ele:

“Jenness curto-circuitou o paradigma de salvamento ao negar que teve que voltar ao passado para recuperar os componentes essenciais da cultura dos Iuit de Copper. Embora elementos da cultura exterior tivessem começado a se impôr em seu território, ele apresentava os nativos como não estando afetados por esses desenvolvimentos. Assim, o salvamento era contornado pela continuada presença da cultura do pré-contacto, mesmo quando as evidências do contacto facilitavam a sua própria presença entre os Inuit”. (Hancock 2006:186)

Nesses termos, tem cabimento colocar a hipótese de que Boas e Jenness fossem de facto, até mesmo naquilo que comungavam, isto é, o projeto de salvamento, muito diferentes<sup>16</sup>. Dito de outra forma, o sentido de urgência do segundo era mais relativo, menos "urgente", passe a redundância, do que o do primeiro, pois é toda a sua visão dos atavismos nativos, na relação com o meio, que converge para desvalorizar o impacto da mudança. "Os

---

<sup>15</sup> As passagens citadas por Hancock são do diário de Jenness, publicado pela primeira vez em 1991, sob o título *Arctic Odyssey: The Diary of Diamond Jenness 1913-1916*.

<sup>16</sup> Hancock sustenta que Jenness não pode ser comparado com Boas pois ao contrário deste, não foi um pai fundador de uma abordagem nacional distinta e nem sua etnografia inaugurou um novo paradigma para a disciplina. Inclusive, sua abordagem estava desatualizada desde o início de seus primeiros trabalhos no Ártico.

esquimós não conseguiram evoluir, argumentou [Jenness], dadas as restrições de seu ambiente hostil e os desafios de extrair dele uma existência" (Hancock 2006:184). Por outro lado, a visão de Jenness enfermava de um paradoxo, porquanto ele era um advogado da assimilação cultural (entenda-se, da missão *civilizadora*)<sup>17</sup>. Em suma, a ausência, em Jenness, daquela outra sensibilidade que Boas tem - o profundo respeito e valorização das particularidades culturais como tesouros da humanidade, e não como relíquias primitivas - acaba afetando a aparente interseção dos dois projetos de salvamento,

A diferença de abordagens por si só não implica necessariamente um erro capital; são variações específicas definidas por um contexto sócio-histórico e pelas opções teórico-metodológicas de cada profissional cujos dados recolhidos devem ser lidos dentro da escola em qual foram recolhidos e interpretados. Mesmo erros de interpretação que podem ser desconstruídos à luz das abordagens contemporâneas não invalidam forçosamente os dados recolhidos por um trabalho sério e honesto de qualquer antropólogo profissional. Mas é especificamente o evolucionismo tardio de Jenness que irá deixar Hancock “perplexo”. O termo “perplexo” seria exagero se seu artigo não contivesse passagens reveladoras de um quase desdém intelectual, e que merecem ser selecionadas como matéria para reflexão sobre o alcance (ou os limites?) da historiografia crítica:

“(...) [S]eu trabalho demonstra *pouca consciência* das novas abordagens, levando à sua marginalização na história da disciplina (...)”.

“(...) Jenness estava *preso em um modelo evolutivo* que estivera em ascensão duas décadas antes (...)”.

“(...) A etnografia de Jenness *parece sincrónica apenas porque ele acreditava que os Esquimós eram incapazes de mudar por conta própria* (...)”.

“(...) Um *exemplo flagrante do pensamento evolutivo* de Jenness é sua afirmação que os Inuit de Copper representaram um ponto de transição entre a Idade da Pedra e uma cultura da Idade do Ferro (...)”.

“(...) Sua *falta de respeito* pelos conhecimentos e práticas Inuit facilitou para ele defender a mudança imposta e a assimilação dos Inuit. Além disso, as mudanças que ocorreram enquanto ele vivia entre os Inuit de Copper receberam pouca menção em sua etnografia (...)”.

“(...) [A] etnografia ártica de Diamond Jenness concentrava-se em uma hierarquia racial. Jenness *criticou as culturas Inuit e esquimó* por não serem tão altamente desenvolvidas como a sua própria (...)”.

---

<sup>17</sup> Hancock argumenta aliás, que: “Jenness parecia presumir que os Inuit de Copper estavam condenados; ou eles deixariam de existir como uma cultura distinta ou eles sucumbiriam à destruição de doenças importadas. Talvez essa retórica simplesmente valorizasse sua própria pesquisa, posicionando-a como o único registro de sua vida autêntica, que estava desaparecendo” (Hancock 2006:190).

“(...) Enquanto seus contemporâneos nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha se afastavam de uma perspectiva evolutiva, ele *permaneceu completamente abrigado* no paradigma anterior (...)”. (Hancock 2006:155; 184; Jenness 1923 *cit. in* Hancock 2006:188;189;197;198;202, os *itálicos* são meus)

Apesar da Expedição Ártica Canadiana ter se iniciado em 1913, Diamond Jenness ainda estava preso mentalmente em diversas teorias e correntes do século XIX, que ele próprio articulou sem inteira coerência, sendo que algumas das mesmas assentavam no pressuposto da existência de raças com capacidades intelectuais diferenciadas. Embora sob risco de simplificação desse dossiê *à part entière*, os enfoques em questão compartilhavam uma visão inequivocamente evolucionista da humanidade, visão esta que, de forma recorrente, ainda que não universal, condenava à extinção (se não física, pelo menos cultural), através do inevitável fluxo histórico, as sociedades humanas nomeadas “primitivas”, sendo a etnografia de salvamento o seu paliativo possível. Obviamente, o evolucionismo é o modelo mais fácil de ser rechaçado pela antropologia pós-colonial contemporânea; e Jenness certamente não tinha o aparato teórico (e até mesmo tecnológico) que seus sucessores vieram a ter - por isso retomo a “perplexidade” de Hancock. Ele defende que a antropologia estava passando por intensas mudanças epistemológicas nos anos após a Primeira Guerra e via de regra os antropólogos (sejam os da tradição americana ou britânica) estavam se afastando da perspectiva evolucionista. Recorre a ampla historiografia para acusá-lo de que as suas preferências pessoais influenciaram suas observações do povo Inuit e busca captar como isso o distanciou do desenvolvimento das teorias antropológicas de seu próprio tempo, e é dentro desse recorte temporal que emite a sua sentença: “O trabalho de Jenness não pode ser considerado hoje, e tentativas de elidir o racismo da sua abordagem refletem um certo tipo de racismo que ainda aflige o discurso sobre questões e pesquisas indígenas no Canadá” (Hancock 2006:204).

Apesar das densas críticas feitas por Hancock segundo seus critérios sobre aquelas que seriam as más tendências epistemológicas de Jenness, decerto nem tudo em seu trabalho merece ser negativizado pela crítica historiográfica contemporânea: o trabalho de campo de Jenness tem méritos, até por ter sido realizado em um momento da antropologia em que a profissionalização dessa prática ainda estava em curso. Hancock vai ao ponto de, num primeiro momento, o comparar com o padrão de Malinowski. Seria possível, nesse caso, descortinar um tanto de observação participante na práxis de Jenness. Ora, num segundo momento, Jenness é como que afastado da corrida, no tocante a essa charneira metodológica que permitiu dar uma nova identidade à antropologia como ciência. Podemos nesses termos

com propriedade questionar então por que foi Malinowski que demarcou a rutura metodológica nos procedimentos do pensamento do século XX e não Jenness? A sugestão nos é dada pelo próprio Hancock: foi Malinowski quem desempenhou um papel crucial “na mudança das percepções ocidentais sobre as culturas nativas”, algo que Jenness não terá conseguido. E para além disso, em diversos textos posteriores a *The Argonauts of the Western Pacific*, “mudou a ênfase do salvamento para o estudo da mudança social e do contacto cultural” (Hancock 2006:193). Dito de outra forma, na ótica de seu crítico, mesmo nos aspetos em que Jenness “conseguiu acertar” ele “não conseguiu inovar”, algo a que faria jus, nesses termos, a alcunha atribuída por Hancock de ser um dos “becos sem saída” da antropologia e portanto não merecer figurar positivamente como uma das grandes referências etnográficas.

Diante de tantos aspetos negativos elencados por Hancock, seria caso para perguntar qual a importância ou efeito prático para a antropologia em se analisar o trabalho de Diamond Jenness. Este caso é pertinente por poder ser lido como uma síntese das divisões internas da antropologia e dos conflitos naturais que surgem em momentos de inovações teóricas; sendo que aquele era por excelência um momento em que a pesquisa de campo ganhava espaço sobre a teorização de gabinete. De qualquer forma, se Jenness puder ser absolvido da acusação de que sua obra já nasceu desatualizada, salvo melhor juízo, arrisco afirmar que faltou por parte do próprio Jenness ao menos um pouco de sensibilidade académica para perceber os diferentes momentos históricos que a vida se encarregou de o fazer percorrer: ao falecer no ano de 1969 (portanto ciente de toda a construção epistemológica da antropologia na maior parte do século XX, para não dizer já de boa parte da crítica pós-colonial nas suas primeiras fases) ele nunca procurou revisitar a sua obra tal como fez Bogoras, por exemplo, que continuou a repensar seus antigos dados etnográficos, chegando a reescrever a introdução de obras suas mesmo após um quarto de século depois de terem sido escritas (Kan 2006:59). Seria pertinente perguntar se o anacronismo das tonalidades evolucionistas de Jenness não deveria ser objeto de um tratamento diferenciado em função do seu grau maior ou menor consoante a época, mas sem dúvida menos gritante, apesar de tudo, nas primeiras décadas do século XX (que, para todos os efeitos, e mau grado as vozes de transição, foram um tempo ainda de permanência do velho paradigma).

Qualquer que seja a abordagem que escolhamos para revisitar a historiografia de nosso campo, devemos estar atentos às ambivalências e complexidades de cada estudo de caso, ora mais pautados pelo bom senso, procurando na medida do possível ser isentos de paixões,

ora marcados por flagrantes modismos acadêmicos ou ideológicos. O problema não consiste em ser presentista e desconstrutivo, mas nos riscos de efetuar a crítica de maneira dolosa, ou, por outras palavras, de proceder a julgamentos da história da antropologia a partir de uma posição de alegada superioridade moral. Dito isto, procuro abster-me de fazer com Hancock o que ele fez com Jenness, na medida em que a sua leitura é decerto multidimensional e não mera coleção dos "pecados" de Jenness. Em qualquer caso, quer estejamos a ler os historiadores da disciplina ou, por cima dos seus ombros, a aceder às fontes primárias produzidas pelos antropólogos do passado, que o exercício seja feito com muita disposição para o diálogo olhando para nós mesmos com a mesma humanidade com que a antropologia se propõe a olhar o outro: não nos esqueçamos que também seremos "revisitados" por nossos colegas do futuro.



### 3. ETNOGRAFIA DE SALVAMENTO OU DE DESTRUIÇÃO? DA REJEIÇÃO DA ANTROPOLOGIA POR VINE DELORIA JR. À REAValiaÇÃO PÓS-COLONIAL DO LEGADO DE FRANK SPECK

No conjunto dos dilemas associados à etnografia de salvamento que abordámos no capítulo anterior, sobressai intrinsecamente o facto de ela suscitar também discussões sobre o papel do antropólogo profissional que efetivamente exerce o ofício etnográfico. Põe-se em evidência suas responsabilidades sociais e políticas, as falhas, as fraquezas, a inabilidade teórica-académica<sup>18</sup> e o mau uso da ciência antropológica que pode seguir por outros desdobramentos. Se por um lado não é possível fugir do eterno dedo em riste apontando para uma desgastada, porém muito alimentada acusação de cumplicidade da antropologia com os poderes coloniais (e talvez seja esta a mais séria das acusações, pois foi nesse sistema que a antropologia prosperou), por outro lado essa crítica também pode e deve, até em razão de seu vigor, ser contestada.

Na qualidade de desdobramento do capítulo anterior, proponho abordar esta preocupação que transversalmente aí ecoava, mas com foco agora em pontuar considerações entre a crítica justa e a justiça necessária ao trabalho antropológico: o estudo de caso aqui em questão estará balizado entre dois textos de referência que selecionei para ancorar a reflexão: o primeiro trata-se do artigo de Brice Obermeyer, “Salvaging the Delaware Big House Ceremony: The History and Legacy of Frank Speck's Collaboration with the Oklahoma Delaware”, do 3º volume de *Histories of Anthropology Annual*. A abordagem do autor, marcada embora por uma sensibilidade pós-colonial e por significativos pontos de interseção com algumas das suas variantes críticas mais radicais, me leva a refletir sobre quão danoso pode ser a simplificação ou generalização de que a etnografia é uma força senhorial coadjuvante da “superioridade” branca e ocidental cujo domínio mina o direito à autodeterminação de um povo, com clara desvantagem para uma das partes envolvidas. Na outra ponta, seleccionámos um texto de referência que historicamente inaugurou e ratificou o mais feroz julgamento do trabalho dos antropólogos pelas consequências negativas para os índios: o capítulo “Anthropologists and other Friends” da clássica obra *Custer Died for Your Sins* (1969) de

---

<sup>18</sup> Em seus primórdios, a formação de uma literatura etnográfica, por assim dizer, foi baseada em relatos de viagens feitos por missionários, viajantes, comerciantes, exploradores, militares e administradores coloniais cuja sistematização do conhecimento acumulado ainda carecia de teoria e método. A palavra inabilidade, portanto, aqui está a ser empregada isenta de qualquer juízo de valor que possa remeter para uma possível falta de competência ou até mesmo má-fé por parte do etnógrafo: ela deve ser lida e compreendida como sendo uma limitação epistemológica na construção da disciplina no interior de seu próprio tempo histórico.

Vine Deloria, Jr. (1933-2005), nascido entre a célebre "nação" norte-ameríndia Lakota<sup>19</sup>, além de ativista. Por seu alcance, simbologia e legado, torna-se quase que uma obra obrigatória de ser abordada no propósito aqui em questão. Torna-se pertinente também em razão do volume de profissionais que rendem homenagem ao homem que marcou a crítica da antropologia de forma tão vinculada e que no tempo presente se tornou um dos pilares de referência da crítica pós-colonial ao labor antropológico.<sup>20</sup>

Para ir de encontro ao objetivo de refletir sobre a etnografia de salvamento, percorrendo transversalmente temas que envolvem o discurso pós-Anos 60 sobre as minorias e o papel do etnógrafo profissional na questão indígena norte-americana (incluindo os vínculos, carregados de “vícios”, entre antropólogos e instituições estatais) o artigo de Brice Obermeyer ocupará uma posição central no presente capítulo, tendo sido selecionado para análise entre os doze artigos que compõem o 3º volume da revista. Este inclui ainda outras peças relevantes a esse respeito, como a biografia do antropólogo John Napoleon Brinton Hewitt, “J. N. B. Hewitt”, de Elisabeth Tooker e Barbara Graymont, que abordam o trabalho de um antropólogo “miscigenado” que transitava entre a sociedade indígena tribal e a sociedade estado-unidense e em ambas modalidades mantinha seu interesse etnográfico. Ou ainda, “Minorities in American Anthropology: A Personal View”, por David J. Banks, um texto elaborado a partir de suas próprias experiências profissionais na Universidade de Chicago e que manifesta a preocupação do autor em compreender a dinâmica que fez com que as minorias históricas dos Estados Unidos fossem obliteradas do discurso dominante da antropologia desde a década de 1960. Também digno de citar o artigo “Applying Anthropology in the Interest of the State: John Collier, the Indian Office, and the Bureau of Sociological Research”, de Elizabeth Guerrier, que busca estabelecer a conexão entre estas duas instituições por meio da consideração da influência de John Collier. O artigo busca investigar como a política do Estado de bem estar social estava aplicado no interesse de assegurar uma força de trabalho grande e estável para atender às necessidades do setor industrial em expansão. Nessa leitura,

---

<sup>19</sup> Os Lakota (ou Teton) são um dos três grupos - o mais ocidental - que compõem a grande "nação" índia popularmente designada pelo termo "Sioux", amiúde rejeitado pelos próprios, uma vez que lhes era atribuído por outros grupos, com um sentido pejorativo de serpentes venenosas. Os dois outros grupos são os Santee (ou Dakota) e os Yankton (ou Nakota).

<sup>20</sup> Para ilustrar a dimensão que a crítica de Vine Deloria Jr assumiu no mundo antropológico, reproduzo algumas linhas de uma recensão do livro *Indians and Anthropologists: Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology* de Thomas Biolsi e Larry J. Zimmerman (que fornece uma perspectiva da influência dos escritos de Deloria sobre a mudança na relação entre os índios e antropólogos quase trinta anos depois de *Custer Died for Your Sins* ter sido escrito) e que considero ter resumir com muita propriedade a polarização criada ao redor do discurso ácido de Deloria: “A antropologia norte-americana pode ser dividida em duas idades: AD e DD - Antes e Depois de Deloria. Em 1969, a antropologia cultural nos Estados Unidos foi abalada pela espirituosa diatribe de Vine Deloria, *Custer died for your sins*”. (Stull 1999:63)

Guerrier analisa como se interligavam os discursos culturais da época, relacionando a intenção do controlo social e os objetivos económicos por trás dessas políticas públicas.

Como já mencionado, o carácter do trabalho etnográfico de Frank Speck (1881-1950), por suas características, me leva a depreender que não devemos simplificar ou generalizar a acusação de que a etnografia é/foi uma força hegemónica coadjuvante da opressão do mundo ocidental, justamente porque seu projeto não percorreu o caminho etnográfico tradicional (ao menos não o tradicional daquele momento) e inverteu o que seria uma espécie de “ordem natural da empresa etnográfica”. Embora seu trabalho não seja colaborativo no sentido de ser o resultado de um processo em que o etnógrafo e os interlocutores produzem e interpretam conjuntamente a pesquisa (alterando assim sensivelmente o processo semântico dos dados recolhidos), o relacionamento de Speck com os interlocutores era de natureza colaborativa, argumenta Obermeyer, em reconhecimento do facto de que foram os Delaware que iniciaram o projeto com o objetivo de resgate da cultura (viva e não morta), embora essa inversão, por si só, possa não ter representado uma inovação nos métodos etnográficos propriamente ditos. Obermeyer adota um discurso que pode ser considerado no mínimo ambíguo, pois ao mesmo tempo que afirma não pretender criticar a abordagem de Speck, e que o redime por esse empreendimento etnográfico “de baixo para cima”, por outro lado dá por adquirida a validade da crítica pós-colonial inaugurada por Vine Deloria, Jr.:

“Não é minha intenção oferecer uma crítica à abordagem de Speck. Atenção crítica suficiente foi dada em outros lugares e as limitações da antropologia americana nos seus primeiros tempos foram bem estabelecidas (...) O trabalho dos antropólogos americanos, especialmente nos anos de formação da disciplina, tem sido examinado por sua representação tendenciosa dos povos indígenas (Deloria, Jr. 1969). É verdade que os etnógrafos do início do século XX presumiram que a cultura índia americana estava prestes a se perder e que sua tarefa era registrar apenas as tradições culturais que não haviam sido influenciadas pela sociedade anglo-americana. Construir uma versão idealizada da cultura indígena americana criou uma imagem prejudicial para a população índia. Tal abordagem criou uma entidade cultural mítica que não representava os modos de vida dos índios americanos e apresentou a sua aculturação como uma profecia auto-realizável (...)”. (Obermeyer 2007:185,195)

Se existe um endosso ao discurso de Vine Deloria, Jr. por parte de Obermeyer, é preciso compreender esse mesmo discurso para além da superfície: sua crítica, remetendo para o texto "fundador" de 1969, não recai sobre o trabalho e a figura *do antropólogo* e de sua disciplina científica, como abrange todo um sistema que adentra a administração estado-unidense - para todos os efeitos colonial - dos "assuntos indígenas", provocando um sentimento enormemente desconfortável entre a classe, face ao passado (quando não o presente) da antropologia. Com efeito, Obermeyer não refuta, antes incorpora o julgamento de que os conceitos

enciclopedistas da diferença humana organizados sob a égide da ciência antropológica se materializam e se instrumentalizam em práticas efetivas, eleitas no interior de políticas institucionais hierarquizadas, para organizar e comandar vidas e comunidades humanas com sérias e negativas consequências.

De forma a explorar a ambivalência do artigo de Obermeyer - a respeito do que seria afinal a própria ambivalência de Franck Speck -, cabe aqui primeiramente analisar, com um pouco mais de detalhe, o pensamento radical de Vine Deloria, Jr. e se, na sua perspectiva, os antropólogos são agentes - quiçá precursores - da "destruição" (a pesada acusação e o termo são do próprio Deloria, Jr.). Embora não tenha vivido sob o extermínio indígena do período da expansão para o oeste, na sua visão a essência desta crueldade permanece viva, quer espiritualmente, quer reencarnada sob uma nova roupagem: as erráticas políticas indígenas do governo federal<sup>21</sup>. E qual o papel do antropólogo nessa estrutura? Seria de contestação ou cumplicidade? Entre as primeiras linhas do 4º capítulo de *Custer Died for your Sins*, encontramos uma frase muito simbólica que oferece uma pista sobre o tom do discurso adotado: “Mas os índios foram amaldiçoados acima de todas as outras pessoas na história. Os Índios têm antropólogos” (Deloria, Jr. 1969:78). Uma vez encontrado (e deixado bem claro) o culpado, precisamos definir com mais precisão quais são as acusações.

É preciso reconhecer antes de tudo que a figura do antropólogo é suspeita por direito próprio, pois via de regra sua presença e seu ofício sempre estiveram atrelados ao lado “invasor”; portanto, não chega a ser incoerente supor que dissociar esta imagem das forças opressoras poderá ainda levar tanto tempo quanto esta imagem levou para ser cristalizada. Como membro indígena, Deloria, Jr. ironiza a respeito das origens imemoriais do antropólogo: “A origem do antropólogo é um mistério escondido nas névoas históricas” (Deloria, Jr. 1969: 79), mas sarcasticamente indica que já seria possível detetar sua presença no remoto ano de 1492: “Os Índios estão igualmente certos de que Colombo trouxe antropólogos em seus navios quando ele veio para o Novo Mundo. De que outra forma ele poderia ter feito tantas deduções erradas sobre onde ele estava?” (Deloria, Jr. 1969:79). Reside aqui uma implícita e generalizante acusação de que em momento algum a literatura

---

<sup>21</sup> Embora estejamos na presente proposta situados no capítulo quarto de *Custer Died for Your Sins*, “Anthropologists and other Friends”, cuja abordagem está restrita à figura do antropólogo, é preciso ler a crítica ao profissional no conjunto da obra ligando-o ao contexto no qual opera. Para podermos melhor compreender a tese de Deloria, Jr. é preciso relacionar o papel do antropólogo com a construção de ideologias e planos administrativos relativos aos índios, materializados na política indigenista americana (que é citada em várias passagens no livro, mas sofre uma abordagem mais restrita no capítulo 3 “The Disastrous Policy of Termination”) e aplicados pelas agências governamentais (objeto de abordagem específica no capítulo 6 “Government Agencies”).

antropológica (sempre ancorada no conceito de “Nós” e “Eles”) através dos tempos tenha levantado esforços no sentido de aplicar intenções de neutralidade e objetividade. E o olhar antropológico, que até aqui teria viajado em mão única, vai paulatinamente sofrendo um revés na análise de Deloria, Jr., que inverte o olhar e transforma o homem branco exatamente nesses “outros”.

É no mínimo interessante constatar a maneira como ele irá mais adiante explicar a forma de identificar um antropólogo, utilizando o recurso da alteridade, tão conhecido no interior do ofício etnográfico:

“Entre em qualquer multidão de pessoas. Escolha um homem alto e magro usando bermudas, uma jaqueta de voo da Força Aérea do Exército da Segunda Guerra Mundial, um chapéu australiano, tênis e carregando uma grande mochila amarrada de maneira incorreta nas costas. Ele terá, invariavelmente, uma mulher magra e sensual com cabelos sedosos, um QI de 191 e um vocabulário em que até as preposições têm onze sílabas”. (Deloria, Jr. 1969:79)

Ironias à parte e sem maiores constrangimentos, o antropólogo é sumariamente responsabilizado como sendo a força motriz que viabiliza a dinâmica de um rolo compressor a esmagar sem misericórdia o que restou dos Índios, causando um flagelo e um comprometimento à sobrevivência das *First Nations*, cuja destruição tem a sua desonrosa e fundamental participação. Sob tal enfoque, Deloria, Jr. leva ao rubro o seu tom provocatório face à alegada bondade romântica do culturalismo, considerando não ser exagero perguntar se não seriam saudosos os velhos tempos da expansão para o oeste:

“Se as tribos tivessem a opção de lutar contra a cavalaria ou os antropólogos, há pouca dúvida sobre quem eles teriam escolhido. Em uma situação de crise, os homens sempre atacam as maiores ameaças à sua existência. Um guerreiro morto em batalha sempre poderia ir para o Feliz Campo de Caça. Mas onde é que um índio humilhado por um anthro [*sic*] vai? Para a biblioteca? Se por trás de cada homem bem-sucedido está uma mulher, por trás de cada política e programa com os quais os Índios são atormentados, remontando completamente à sua origem, está o antropólogo”. (Deloria, Jr. 1969:81)

A ênfase de Deloria, Jr. em demandar uma pesquisa responsável decorre da falta de ética profissional que até então - conforme se extrai de sua crítica - era regra e não exceção. O agente etnográfico não é inocentado de suas responsabilidades como se em dado momento fosse uma vítima tragada por um sistema do qual desconhece os mecanismos, do qual não pudesse fugir ou mudar, em outras palavras, o antropólogo age ativa e conscientemente. A antropologia que até no nome carrega sua proposta humanizante é expropriada de seu projeto em favor de intenções financeiras e carreiristas menos nobres:

“Talvez devêssemos suspeitar dos motivos reais da comunidade acadêmica. Eles [os antropólogos] têm o campo indígena bem definido e sob controle. Sua preocupação não é a política definitiva que afetará a população índia, mas meramente a criação de novos *slogans* e doutrinas pelas quais possam escalar o totem da universidade. A redução de pessoas a cifras para fins de observação parece ser irrelevante para o antropólogo quando comparado com benefícios imediatos que ele pode obter, a produção de mais prestígio e a oportunidade de aparecer como o sumo sacerdote da sociedade americana, orientando e manipulando conforme os desejos de seu coração”. (Deloria, Jr. 1969:94-95)

As falhas da antropologia não residem apenas na forma mas também no conteúdo. Daí que Deloria, Jr. caracterize em diversas passagens a sua tão questionável aplicabilidade:

“(...) O antropólogo é geralmente dedicado à PESQUISA PURA [*sic*]. A pesquisa pura é um corpo de conhecimento absolutamente desprovido de aplicação útil e incapaz de digestão significativa. (...) O enorme volume de conhecimento inútil produzido por antropólogos que tentam capturar índios reais em uma rede de teorias contribuiu substancialmente para a invisibilidade das populações índias hoje em dia. (...) Ao longo dos anos, os antropólogos conseguiram enterrar as comunidades índias tão completamente sob a massa de informações irrelevantes que o impacto total da comunidade acadêmica sobre os índios se tornou uma autoridade simples. Muitos índios vêm repetindo as ideias dos antropólogos porque parece que os antropólogos sabem tudo sobre as comunidades indígenas.(...) Ao se concentrarem em grandes abstrações, os antropólogos têm involuntariamente removido muitos jovens índios do mundo em que os problemas são resolvidos para as terras do faz-de-conta.(...) Por que as tribos devem competir com os acadêmicos pelos fundos quando as produções acadêmicas são tão inúteis e irrelevantes para a vida real? (...)”. (Deloria, Jr. 1969:80-82,86,95)

Se o conceito de “primitivo” erguido dentro de valores ocidentais viabilizou intelectualmente parte das teorias antropológicas e perdurou mesmo para além da crítica do evolucionismo, é esse mesmo conhecimento - em outras palavras, o discurso sobre a diferença - que na leitura do nativo Deloria, Jr. proporciona o meio para justificar a opressão política dos Índios norte-americanos. Ele então move significativos esforços em seu ativismo político (um discurso feroz para combater forças igualmente ferozes) metaforicamente, é como se Deloria, Jr. buscase ajustar o remédio e o tratamento para uma antropologia que ele reconhece como adoecida, não sendo sua intenção “matar o paciente” como uma leitura rasa e rápida possa a princípio sugerir.

O antropólogo na qualidade de peça fundamental sem a qual todo o sistema não poderia operar em conjunto, vê então a sua honestidade e todo um conjunto de valores éticos questionados na relação construída com o “etnografado”, relação esta que adquire, na leitura de Deloria, Jr., forma ardil e insincera, beirando um quase parasitismo: “Não devemos ser objetos de observação para aqueles que não fazem nada para nos ajudar”. Constrói-se uma relação egoísta e impessoal que nega a humanidade existente no outro: “Por que devemos

continuar a ser jardins zoológicos privados para antropólogos?”. O autor desconsidera sentimentos, julgando a partir de sua própria perspectiva: “Os brancos sempre esperam que os Índios sejam gratos de acordo com as ideias de gratidão dos brancos”. Está em causa um profissional, o antropólogo, que objetifica o nativo ao ver cifras e os degraus da academia ao invés de pessoas: “A tese fundamental do antropólogo é que as pessoas são objetos de observação, elas são consideradas objetos para experimentação, para manipulação e para eventual extinção (...)”. Quais as severas implicações? Essa situação, conclui Deloria, Jr., “(...) fornece a justificação para tratar os Índios como tantas peças de xadrez disponíveis para qualquer um brincar (...)” (Deloria, Jr. 1969:94, 95, 99, 81).

No interior da crítica de Deloria, Jr., perpassa a discussão fundamental de como a formação da cultura pode ser transformada em política de Estado e como a antropologia disfarçada sob o manto da séria intenção científica participa nesses (nem sempre muito claros e pouco virtuosos) propósitos dos desenvolvimentos das políticas que administram a diversidade étnica-cultural no território norte-americano. Convém recordar que é o antropólogo quem detém o "conhecimento", inútil para os "observados", mas útil para formar o discurso sobre a cultura no qual essas políticas públicas estão alicerçadas.

Tal conhecimento, acusado de não possuir aplicabilidade prática no mundo real dos Índios, mas muita aplicabilidade no mundo político, forma nas palavras de Deloria, Jr. uma “prisão conceptual”, ou seja, um conjunto de teses romantizadas baseadas num passado glorioso (existente somente na mente do antropólogo) e que mascaram a realidade invisibilizando o povo índio, pois segundo ele: “Nem os Índios podem se relacionar com esse tipo de criatura que, para os antropólogos, é o Índio ‘real’. (...) Muitos anthros [*sic*] não poupam esforços para reforçar esse sentimento de inadequação, a fim de manter ainda mais a sua influência sobre os povos indígenas” (Deloria, Jr. 1969:82). A arquitetura desta destruição possui uma causa primária: “(...) por trás de cada política e programa com os quais os Índios são atormentados, quando traçados de volta completamente à sua origem, está o antropólogo” (Deloria, Jr. 1969:82). Pela mesma lógica, por trás da construção desse super-índio mitológico, se remontarmos completamente à sua origem, estão as dimensões políticas e ideológicas da etnografia, em particular da etnografia de salvamento (ou, por essas características, seria etnografia de eternização?). Ela seria a origem de todos os males, a “prisão conceptual” no qual os Índios foram aprisionados. Para aproveitar a metáfora criada por Deloria, Jr., a etnografia de salvamento seria o braço instrumentalizado do sistema carcerário (em alusão às reservas como "campos de concentração" coloniais) e o antropólogo

o redator do código penal, investigador e responsável pelo policiamento ostensivo.

Ao criar um carimbo artificial com o qual se rotula culturalmente determinada nação índia, espera-se (para não dizer, obriga-se) que ela incorpore imagetivamente o conjunto de antigas qualidades, comportamentos e costumes identificados pela antropologia, ainda que na realidade alguns destes não façam mais sentido ou *permaneçam* fora do entendimento da disciplina e independentemente dela, de forma ressignificada, com transformações legítimas que o conhecimento académico do antropólogo não identificou. Os antropólogos, argumenta Deloria, Jr., ficam assim estarecidos com o facto de os Índios se relacionarem de forma “duvidosa” com seus antigos costumes, por desaparecimento ou alegada adulteração, fazendo com que eles em um “sentido real, não sejam reais,” e levando as comunidades, enquanto pálidas sombras da autenticidade de outrora, a admirarem ao invés uma espécie de caricaturas de si próprias que correspondam às expectativas romantizadas e passadistas dos antropólogos. Ao incorporarem este discurso, seja para alegadamente restabelecerem o orgulho perdido, ou por necessidade ou ignorância, os Índios estariam assinando, não a reconquista de sua identidade (até porque não a perderam), mas sim o atestado de eterna dependência das políticas públicas e antropológicas, extremamente equivocadas porque equivocado é o seu norte ideológico/epistemológico. Reside aqui a forma inconsciente como os índios vão se “aprisionando” e nessa prisão haveria lugar para todas as nações indígenas da América.

Deloria, Jr. cita o exemplo da alegada “tradição guerreira” dos Sioux (*sic*) Oglala e os efeitos nefastos dessa incorreta interpretação reducionista de que tudo poderia ser equacionado ou explicado pelos resíduos de impulso guerreiro desse povo. Para ilustrar sua crítica:

“Como, pergunto, posso fazer os Sioux [*sic*] Oglala fazer algum progresso na educação quando sua falta de educação é atribuída ao desejo de ir à guerra? Será que uma renda per capita incrivelmente baixa, moradias praticamente inexistentes, estradas extremamente inadequadas e a dominação dos fazendeiros brancos e rancheiros não fazem alguma diferença? Se o pequeno menino ou menina Sioux não tem pequeno-almoço, necessita de caminhar quilómetros até uma pequena escola, e não tem roupas decentes e lugar para estudar (...), como esperar que o nível de educação seja comparável ao da New Trier High School? Afinal para que serviriam as estradas, as casas, as escolas, as empresas e os rendimentos de um povo que todos esperavam que partisse antes para a caça ou para a guerra? Eu diria que grande parte da falta de progresso em Pine Ridge é ocasionada por pessoas que acreditam estar ajudando os Oglalas quando insistem em ver, na vida das pessoas daquela reserva, apenas aquelas coisas que eles querem ver. Problemas reais e pessoas reais tornam-se invisíveis diante da grande noção romântica de que os Sioux anseiam pelos dias de Crazy Horse e Red Cloud e não farão nada até aqueles dias voltarem”. (Deloria, Jr. 1969:91-92)

A acusação de que existe uma tentativa de re-indianizar - o termo é de Deloria, Jr. - os



índios dentro de conceitos ocidentais é a negação do fluxo da história, é um determinismo de ponta a ponta, do passado ao futuro mediado por um presente problemático em que o povo índio é obliterado de seu direito ao livre-arbítrio. Cabe então perguntar, face a tão radical rejeição do culturalismo na sua expressão clássica, se é possível encontrar soluções de reapreciação do legado antropológico onde Deloria, Jr. somente constatou problemas? O que levou o intelectual lakota a transitar de forma tão enfática pelo terreno da crítica, a contribuir aliás decisivamente para a sua consolidação, sem considerar as experiências positivas da etnografia? Buscar experiências que desmintam a tese de Deloria, Jr. parcial ou totalmente pode auxiliar na busca por estas respostas.

Percorrendo o caminho inverso, da crítica ao trabalho etnográfico, encontramos uma rica experiência abordada no artigo de Brice Obermeyer sobre a história e o legado da colaboração de Franck Speck com os Delaware do Oklahoma. Obermeyer analisa no seu breve, mas esclarecedor texto, o trabalho de Frank Speck com a comunidade indígena Delawere, possibilitando-nos um contraditório em relação às críticas que Deloria, Jr. sustenta, perspetivando outras abordagens em relação as quais ele se fez omissor. Speck foi aluno de Franz Boas e seu trabalho etnográfico era orientado para o salvamento, orientação esta que será observada no trabalho desenvolvido entre a comunidade Delawere. Tratava-se de uma pesquisa que agregará ao perfil de salvamento características de natureza social, inclusive com recurso a formas colaborativas de etnografia.

Obermeyer identifica no desenvolvimento do trabalho de campo de Speck, a antecipação de tendências pertencentes à antropologia contemporânea, como por exemplo a relação do pesquisador com os seus interlocutores/colaboradores. Existe a discussão no meio académico se a etnografia de colaboração, ou colaborativa (ver Lassiter 2005; Criado e Estalella, 2018), proporciona um corpus metodológico melhor ou se ela aprimora o valor conceptual do empreendimento etnográfico. Mas o que realmente faz toda a diferença para o que considero relevante no projeto de Speck (e para a antropologia em geral e no propósito aqui almejado) é o valor essencial que fez com que os fiéis da Igreja (*sic*) Delawere procurassem o antropólogo e o mantivessem na qualidade de respeitável aliado: a confiança. Basicamente, o projeto consistia em empregar a etnografia para resgatar crenças espirituais Delawere (Cerimónia da Casa Grande) que eram localmente perspetivadas de forma "incomensurável" (Lambek 2016) em relação às igrejas cristãs batista e metodista e que estavam rapidamente a desagregar-se em razão da pobreza, perda da terra e falta de interesse da geração mais jovem.

Este princípio, o da confiança, merece grande destaque pois não é mero detalhe: seria

difícil conceber a ideia dos Delaware buscarem auxílio em alguém cujo caráter ou intenções pudessem ser questionados pelo seu povo, ainda mais tratando-se de uma responsabilidade de grandes proporções, que era preservar algo tão íntimo e identitário como a "fé tradicional". Mais do que isto, denota também igual respeito e confiança depositado pelos líderes religiosos Delaware na ciência antropológica e na práxis etnográfica.<sup>22</sup> Hoje já não nos surpreendemos tanto com experiências de uma antropologia que renova um compromisso com a justiça social e respeito pelos povos estudados, pois que a academia antropológica se politizou de forma aguda; mas qualquer avaliação desse alcance deve levar em consideração que ainda estamos dentro de um período de médio prazo se considerarmos que isso se intensificou com a crítica pós-colonial a partir dos anos 1960. Speck terá então antecipado a incorporação destes elementos de renovação numa agenda que se adaptou dentro da própria estrutura existente à época: "Speck deve ter se aproximado da Comissão Histórica da Pensilvânia para financiamento porque a Comissão doou posteriormente US\$ 500 para os Delaware com o propósito de reconstruir a Igreja da Casa Grande" (Obermeyer 2007:190). Dessa maneira, mesmo várias décadas depois, ainda precisamos avaliar de maneira mais multidimensional os desdobramentos do interesse etnográfico sem focar em uma única direção ou simplificando demais as coisas como terá feito Vine Deloria, Jr. pouco mais de trinta anos depois da experiência de Speck. Vejamos como o autor de *Custer Died for your Sins* aborda essa questão de recursos financeiros, enquanto ilustração dessas generalizações. Uma confrontação entre a sua perspectiva (1969) e o trabalho de Speck (1924) e o que podemos extrair dessa experiência serão contributos para o enriquecimento historiográfico do campo da antropologia:

"Cada anthro [sic] que deseje estudar uma tribo deve solicitar ao conselho tribal permissão para realizar seu estudo. Ele só receberia tal permissão se levantasse como contribuição para o orçamento tribal uma quantia de dinheiro igual à quantia que ele propôs gastar em seu estudo. Assim, os antropólogos se tornariam membros produtivos da sociedade indígena em vez de abutres ideológicos (...) Vários anos atrás um antropólogo afirmou que, durante um período de vinte anos, ele gastara, de todas as fontes, cerca de dez milhões de dólares estudando uma tribo de menos de mil pessoas! Imagine o que esse monte de dinheiro significaria para aquele grupo de pessoas se tivesse sido investido em prédios e empresas. Não teria havido problemas para estudar! (...)". (Deloria, Jr. 1969:93,95)

---

<sup>22</sup> Não é exagero afirmar que a confiança é um dos valores mais fundamentais em que se constroem as relações humanas e não poderia ser diferente nas relações que se erguem no trabalho de campo do etnógrafo. Seria difícil imaginar que uma antropologia puramente predatória pudesse fazer prosperar novas procuras por parte dos indígenas aos antropólogos. Segundo Obermeyer (Obermeyer 2007:194): "Hoje, essa abordagem é relativamente comum entre os etnógrafos. O trabalho etnográfico contemporâneo nas comunidades indígenas americanas é frequentemente o resultado de um projeto maior instigado por uma comunidade indígena que busca a assistência de um etnógrafo".

Se considerarmos que a crítica de Deloria, Jr. guarda correspondência com os factos [destaco o termo “abutres ideológicos”], como estabelecer alguma conexão ou como confrontar suas afirmações com o trabalho de Speck? Tal exercício nos permite algumas reflexões sobre o desenvolvimento histórico da disciplina. Se a crítica de Deloria, Jr. é ampla, então ela não pode ser irrestrita; mas se guarda relação com o momento em que foi escrita, então seria o caso de considerar que existiram outras vozes de transição - e Speck nos leva justamente a perguntar se o velho paradigma não começou a envelhecer antes do que se supunha. Se considerarmos a crítica pós-colonial como uma rutura na mentalidade da antropologia, que pôde proporcionar uma saudável politização e engajamento do campo, igualmente importante é questionar em que medida houve rutura de facto ou perguntar se não havia de forma pré-existente uma continuidade, ao nível da sensibilidade colaborativa, que sofreu um processo de aceleração no campo epistemológico naquele momento pós-colonial<sup>23</sup>.

Embora possamos fazer uma classificação das críticas em “discurso A” e “discurso B”, com demandas heterogéneas em termos de radicalismo, seria o caso de compreender que talvez um dos elementos mais interessantes da antropologia seja justamente esse: práticas e discursos à esquerda e à direita<sup>24</sup>, ambos válidos, coexistindo nos mesmos espaços e percionáveis em diferentes períodos históricos.

Obermeyer reconhece as condições de desigualdade e inferioridade em que se encontrava o povo nativo, nomeadamente na altura do trabalho de campo de Speck: “Não foi uma tarefa fácil sustentar a fé tradicional de Delaware durante um tempo na história americana, quando ser índio colocava a pessoa em tal desvantagem económica, política e social” (Obermeyer 2007:192). Embora Obermeyer estivesse aqui se referindo ao período da Grande Depressão, a expressão serve para abraçar um espaço de tempo maior, antes e depois, pois sabemos que o término desse momento preciso, que teve repercussões na vida das reservas, não representou o término das dificuldades para os povos nativos norte-ameríndios, não obstante o New Deal Índio de John Collier<sup>25</sup>. Uma desvantagem que abrange os aspetos

---

<sup>23</sup> Aliás, esta hipótese estende-se para além (isto é, antes) de Speck e mesmo em relação a projetos de salvamento no sentido mais estrito do termo. Assim, no seu *Guide to Collaborative Ethnography*, Luke G. Lassiter coloca a velha tradição americanista “on the roots of ethnographic collaboration”. (Lassiter 2005:26-47)

<sup>24</sup> Os termos esquerda e direita estão empregados apenas para representar a dualidade da situação e não guarda relação com o sentido clássico dos valores políticos ou ideológicos que carregam.

<sup>25</sup> Em 1934, ocorreu uma nova direção na “Indian policy” americana sob a liderança do novo Comissário dos Assuntos Índios (diretor do Bureau of Indian Affairs), o sociólogo John Collier, em articulação com Franklin D. Roosevelt. A sua nova política - contrária ao Dawes Act de 1887, que estipulava que os índios deveriam ter a oportunidade de possuir as suas próprias parcelas de terra individuais, nomeadamente para cultivo, como qualquer americano branco, mas que na realidade visava promover a obtenção de terras pelos brancos ao dividir

de natureza económica, política e social, não se ergue nem se destrói da noite para o dia: Obermeyer e Deloria, Jr. parecem concordar no que concerne às estruturas que pesam sobre os Índios, mas divergem de modo significativo na apreciação do papel que a etnografia pode exercer.

A ilustrar o antagonismo destas visões, vejamos como o parasitismo etnográfico combatido por Deloria, Jr. - “Não devemos ser objetos de observação para aqueles que não fazem nada para nos ajudar” (Deloria, Jr. 1969:94) - cede lugar a uma experiência em que se verifica e reconhece uma colaboração mútua: “(...) o legado da Cerimónia da Casa Grande permanece entre os Delaware e a antropologia. Hoje, a Casa Grande continua presente na vida social da comunidade contemporânea Delaware” (Obermeyer 2007:192 ).

Considero particularmente feliz esta passagem, por que Obermeyer ao se referir ao legado da experiência de Speck sob o prisma dos Delaware, não esquece que também há um legado para a antropologia, enriquecendo-a enquanto ramo académico como numa simbiose. Em outras palavras, mesmo que os antropólogos tenham o privilégio de possuir um Q.I de 191 e um vocabulário em que até as preposições possuam onze sílabas, é possível ir a campo aprender e não apenas ensinar. A ser mais específico:

“Mas o que Speck conseguiu foi dar um exemplo para futuros etnógrafos. Seu trabalho demonstra o que um bom trabalho etnográfico poderia ser, e é o exemplo de Frank Speck que muitos americanistas subsequentes buscaram seguir. Esse é o legado do esforço colaborativo para salvar a Cerimónia da Casa Grande Delaware. A Cerimónia da Casa Grande está entre os mais bem documentados eventos religiosos dos Índios americanos, e a abordagem colaborativa de Speck continua nos métodos de muitos etnógrafos contemporâneos”. (Obermeyer 2007:192)

A etnografia de Speck, defende Obermeyer, serviu como ferramenta de representação e de construção da identidade coletiva dos Delaware, o que de certa forma é suscetível de acontecer com quase todo o trabalho etnográfico e em si não representa grande novidade. Porém, e é aqui que reside uma gigantesca diferença, a apreciação historiográfica do seu caso ganha contornos de exceção iluminadora da diversidade do arquivo e, enfim, da própria história da antropologia: no mesmo mecanismo que para Deloria, Jr. é um instrumento de

---

as reservas em parcelas - consistia em tratar uma tribo como uma unidade de organização comunitária e construir algo a partir daí. Ao longo da década seguinte, o Bureau of Indian Affairs desenvolveu quase uma centena de governos tribais, todos dentro de reservas, aumentando o seu poder face ao governo federal. Collier tomou medidas para melhorar a situação alimentar e o apoio médico nas reservas, bem como o desenvolvimento económico. Apesar da resistência oferecida por muitos brancos, em diversos casos foi possível a restituição de terras numa base tribal e a reconstituição das reservas. Os índios das planícies, que tinham especial dificuldade em tornar-se agricultores, continuaram mais dependentes, mas alguns programas de criação de gado deram frutos. Uma cláusula controversa para a distribuição de apoios a famílias dizia respeito à comprovação, por teste de sangue, da pertença tribal - o tema controverso do "sangue índio" persiste até hoje.

submissão, Obermeyer deteta um instrumento de empoderamento dos Delaware:

“É através de tais instituições contemporâneas que a Casa Grande dos Delaware continua a formar as identidades sociais das pessoas Delaware contemporâneas. A Casa Grande também continua na literatura etnográfica sobre os Delaware. (...) A colaboração de Speck com os Delaware trouxe um sentido de consciencização e empoderamento para a comunidade da Casa Grande que não estava presente em trabalhos etnográficos anteriores”. (Obermeyer 2007:194)

Não é objeto e nem cabe por hora adentrar no mérito antropológico da construção da identidade que envolve as questões de coesão, pertença ou conflito. Precisamos compreender se a visão de Obermeyer representa necessariamente ou não a negação dos argumentos de Deloria, Jr., pois para este, imperioso se faz lembrar, é exatamente essa construção mitológica feita em critérios puramente brancos que solapou a soberania dos Índios enquanto sujeito e enquanto povo - a tal “prisão conceptual” que orientou as políticas públicas lesivas aos nativos. Resta saber se a construção da afirmação de singularidade de um povo é ou não nociva (talvez a divergência entre as experiências etnográficas “puras” e aplicadas convirja para este ponto); porém, é recomendável que tentemos buscar responder a esta pergunta sem cair na tentação maniqueísta de taxar este ou aquele de certo ou errado, falso ou verdadeiro. Há em jogo muitos elementos com características distintas a se considerar: o antropólogo; o momento histórico em que a pesquisa é processada; o papel das agências; os planos de governo; quem financia a pesquisa; as divisões internas da comunidade estudada; e cada um desses elementos pode assumir proporções diferentes em diferentes momentos. Culpar a etnografia e/ou o profissional por este ou aquele desvio não parece ser o mais sensato dos caminhos: a antropologia é tal como a pólvora, pode ser usada para abrir estradas ou construir armamentos. O que está envolvido aqui vai ainda mais além, ou seja, o modo como iremos interpretar o uso dessa ferramenta é uma questão historiográfica da antropologia condicionada pelo momento em que se faz a leitura do facto e pelo ponto de vista do observador. Os “factos” levantados por Deloria, Jr. correspondem a uma antropologia que, em larga medida, já não existe, ou que se tornou, se não residual, pelo menos minoritária no cômputo da vastíssima produção ocidental e em particular norte-americana. Contudo, a sua crítica continua a ser um referente com reflexos na práxis e na identidade antropológicas, (ver Biolsi e Zimmerman 1997) e os alegados “factos” estão longe de ter um diminuto potencial danoso, quando na verdade é questionável que devam ser aceites como tais. Por outro lado, como esquecer que a sua leitura possui ligação com o seu ponto de vista nativo, e por conseguinte com uma dialética histórica a ter em consideração?

De qualquer modo, sua nau singra o oceano da própria antropologia compelida pelos ventos da crítica descolonial. Teria ele exagerado na dosagem da crítica? Suas declarações foram capazes de gerar uma crise de valores institucionais no seio da academia antropológica provocando um auto-exame que tem levado a rever procedimentos? As respostas a essas e muitas outras perguntas tentaram ser respondidas no encontro da American Anthropological Association (AAA) em 1989 em uma sessão intitulada "*Custer Died for Your Sins*: Uma retrospectiva de vinte anos sobre as relações entre antropólogos e índios americanos" e acabou resultando em um livro com esta avaliação e que contou com a própria participação de Deloria, Jr. na conclusão. Ainda que Deloria, Jr. possa não ter dado detalhes mais profundos sobre as soluções para as críticas apontadas por ele próprio de forma pioneira, a sua agitação das águas antropológicas ainda se faz sentir. No presente capítulo, procuramos encontrar essa reverberação longínqua na própria historiografia da disciplina. Se hoje, com Obermeyer, nós partimos em busca de um trabalho como o de Franck Speck para contrariar os excessos de Deloria, Jr., se estamos tentando, como na reunião da AAA, fazer uma antropologia multissituada em si mesma, almejando um novo patamar ético, significa que *Custer died for your sins* cumpriu, em parte, o seu desígnio. O resultado, contudo, não é forçosamente o esperado por Vine Deloria, Jr. Uma reabilitação, ainda que parcial, do passado da disciplina, das suas componentes colaborativas e vernaculares, sobretudo da imbricação complexa entre os interesses e os saberes dos antropólogos e dos índios, é o que parece emergir do 3º volume de *Histories of Anthropology Annual* e em particular da proposta ambivalente de Brice Obermeyer.

#### 4. NEO-EVOLUCIONISMO OU ETNOGRAFIA DE EXCLUSÃO?

##### A CRÍTICA HISTORIOGRÁFICA DE MARC PINKOSKI A JULIAN STEWARD

No decurso dos três capítulos que antecedem o presente, é possível identificar na pluralidade temática abordada um fio conductor comum a todos os textos de referência, que será posto em evidência quiçá mais explicitamente neste quarto capítulo e considero imperioso destacar preliminarmente: O modo como os profissionais da subdisciplina da história da antropologia impulsionam a dinâmica interna do subcampo através de um constante fluxo de releituras, autocrítica por vezes densa e revisitações de campo que permitem, assim se crê, uma cada vez mais consciente e refinada historicização do discurso antropológico.

Dentre os muitos campos que a crítica tem abraçado, um em especial parece ter recebido mais atenção: a relação entre a teoria antropológica e o colonialismo que, de forma recorrente, em maior ou menor grau, de forma objetiva ou transversalmente, tem aparecido nos artigos publicados ao longo das páginas de *Histories of Anthropology Annual*. Não é apenas difícil separar a antropologia da história colonial, como também pesa sobre ela a acusação de que a antropologia está imbricada na ideologia colonial, uma forma de "promiscuidade" inclusive cognitiva que não obstava, antes podia reforçar os argumentos do colonizador e a justificação da ordem social que estava sob seu controlo e domínio. Proponho neste capítulo reabordar esta temática com um foco específico: o estudo de caso utilizará como texto de referência o artigo de Marc Pinkoski, "Julian Steward, American Anthropology, and Colonialism", do 4º volume de *Histories of Anthropology Annual*. A abordagem de Pinkoski reconhece a existência de um "crescente apelo a uma maior autorreflexão disciplinar em nosso trabalho e em nosso relacionamento com aqueles com quem trabalhamos" (Pinkoski 2008:172). E pontua as origens dessa mesma autorreflexão nas últimas três décadas e meia, preocupações que "foram mais bem articuladas pelos estudiosos que trabalharam explicitamente sobre a crítica da relação entre antropologia e colonialismo" (Pinkoski 2008:172) ao identificarem uma ligação tácita entre a nova práxis e a nova reflexão antropológica com a crítica à cumplicidade com a opressão colonial. Pinkoski mostra-se sensível aos apelos reflexivos produzidos no seio da disciplina e o seu artigo busca sanar uma lacuna que, na sua visão, seria uma séria omissão: "A relação entre a teoria antropológica e o colonialismo na América do Norte tem sido amplamente negligenciada na historiografia da disciplina" (Pinkoski 2008:172). Note-se que o posicionamento e o discurso de Pinkoski se enquadram nitidamente no que Lewis chamou de "obsessão com o poder e a dominação" e que, em paralelo a esta

situação, o artigo insere-se no constante e volumoso fluxo de releituras críticas dos clássicos em sentido lato, sendo que o presente capítulo pretende explorar o modo como o autor, de forma tematicamente inovadora e politicamente provocatória, sinaliza que a história da antropologia norte-americana tem muito a contribuir (e também muito a ser desvendado) para a compreensão da referida promiscuidade colonial.

Selecionar o artigo de Pinkoski não foi fácil, considerando que diversos artigos que compõem o 4º volume de *Histories of Anthropology Annual* viabilizariam a opção de compor um desdobramento direto dos capítulos anteriores, dialogando de forma muito direta com temas e antropólogos já abordados no âmbito da tradição de etnografia de salvamento e da tradição americanista propriamente dita, o que não é o caso de Julian Steward.

Se a decisão houvesse recaído uma vez mais sobre esse tema, a análise poderia recair, nomeadamente, no artigo de Marilyn Norcini, dedicado a um discípulo de Franck Speck: “Frederick Johnson's Canadian Ethnology in the Americanist Tradition”. Trata-se de um artigo que, longe de uma abordagem desconstrutiva, explora diversos aspetos meritórios do paradigma de salvamento que de acordo com a autora terão estado na genealogia do trabalho etnográfico de Frederick Johnson (1904-1994). A Tradição americanista no Canadá (devidamente enraizada, de acordo com as palavras de Norcini) e a abordagem *Four-Field* seriam grandes legados<sup>26</sup> transmitidos pelo mentor Frank G. Speck ao discípulo Johnson, que foi além do legado e transpôs as fronteiras disciplinares dentro dos subcampos da antropologia, a lembrar que nesse momento histórico nos encontramos na segunda geração de antropólogos boasianos (o próprio Speck, recorde-se, foi discípulo de Franz Boas). Em suma, Norcini defende que Speck serviu como um modelo do fazer etnográfico através de seu trabalho de campo robusto e respeitável com persistentes e extensas publicações, levando ao Canadá a referida tradição americanista no período em que por lá desenvolveu as suas pesquisas (1925 a 1931).

A continuidade temática oferecida pelo 4º volume de HOAA é igualmente detetável no artigo de Mindy J. Morgan, “‘This Piece of Authentic Work Many a Novice Has Failed to Get’: Critiquing Anthropological Knowledge in the Montana Writers' Project”, que introduz

---

<sup>26</sup> Embora o aspeto da tradição americanista que era transportado através da fronteira pelos discípulos de Speck tenha recebido destaque no artigo de Norcini, a autora revela que seu interesse em Frederick Johnson (que foi um dos muitos antropólogos que investiu na etnografia de salvamento, mas foi um dos poucos que conduziu suas pesquisas no Canadá) possui razão de ser em mais duas facetas principais e que por ela são exploradas: o seu trabalho busca auxiliar na compreensão da relação de pesquisa entre museus e antropólogos académicos (o desenvolvimento de coleções de museus que sustentava financeiramente o trabalho de campo) e ainda contribuir para compor a história da pesquisa etnológica em comunidades aborígenes no início do século XX.



contudo uma *nuance* inesperada na historiografia da antropologia, nomeadamente quanto ao facto de haver "precursores", em década anteriores aos anos 60 do século XX, da perspectiva nativo de julgamento do trabalho dos antropólogos brancos, tal qual viria a ser questionado por Vine Deloria, Jr. (1933-2005) no capítulo "Anthropologists and other Friends" da obra (anteriormente analisada) *Custer Died for Your Sins* (1969). O próprio texto de Morgan carrega em comum com essa *tradição* crítica uma preocupação central com o papel do etnógrafo profissional na questão indígena (nomeadamente no contexto norte-americano) já que o conhecimento antropológico e as representações em sua quase totalidade eram produzidos por observadores não-nativos. Como estudo de caso, Morgan examina o trabalho de Mark Flying<sup>27</sup>, membro da comunidade Assiniboine de Fort Belknap, que em 1941 começou a entrevistar anciãos tribais como parte de um projeto cuja tarefa oficial era compilar uma história pré-contacto da comunidade indígena. Destaco a intenção da autora de ir de encontro a um antropólogo nativo que acabou por se questionar sobre quem possuiria maior ou menor legitimidade para coletar informações na etnografia. E se Morgan parece aderir ao discurso da antropologia contemporânea de que a interrogação da disciplina pelos nativos alterou profundamente a dinâmica da prática antropológica atual e a compreensão de suas próprias estruturas epistemológicas e até filosóficas (o que teria obrigado os pesquisadores a repensar os métodos e protocolos de pesquisa), a particularidade de seu artigo consiste em resgatar o facto de que Flying não só teria antecipado as raízes desse movimento, como teria formulado seu próprio método em resposta direta à disciplina e a seus praticantes colocando-o num patamar que certamente não é o de um simples colaborador dos antropólogos<sup>28</sup>.

Morgan explicita em termos práticos o que na sua visão aproxima Flying de Deloria, Jr.:

"Ele [Flying] emprega o termo "novato" frequentemente ao longo de seu trabalho e o usa para criticar as representações da tribo por observadores não-nativos, ou seja, antropólogos. A ideia do novato, do não-iniciado que representa erroneamente, não por malícia, mas por ignorância, aparece nas cartas e nos textos de Flying. Essa recusa de pesquisadores anteriores faz da escrita de Flying um exemplo de uma crítica mais ampla em que membros da tribo nos Estados Unidos questionaram explicitamente os motivos dos antropólogos, os métodos que eles usam, e o conhecimento que eles produzem (...)" (Morgan 2008:83)

Na sequência imediatamente, entretanto, Morgan faz questão de registar o que afasta Flying de Deloria, Jr., mas isto seria mais uma questão de ordem cronológica e embasa sua

---

<sup>27</sup> Datas de nascimento e morte não identificadas.

afirmação citando Biolsi e Zimmerman:

“(...) Muitos estudiosos atribuem a gênese dessa crítica a acadêmicos e ativistas nativos americanos durante o final da década de 1960, mais notavelmente Vine Deloria, Jr. e seu trabalho seminal *Custer Died for Your Sins* (Biolsi e Zimmerman 1997; Strong 2004:344). No entanto, como as cartas de Flying revelam, essa crítica teve raízes muito mais antigas”. (Morgan 2008:83)

Morgan não ignora a complexa problemática da co-criação de textos etnográficos entre antropólogos e membros das comunidades indígenas que sempre envolvem questões como acesso à comunidade, tradução e produção conjunta. Para a autora, a importância maior do trabalho de Flying (feito a partir de um ponto de vista privilegiado e, note-se, com elementos da tradição boasiana) reside na maneira como ele elaborou a sua crítica - e é esta uma das espinhas dorsais do artigo: as relações de poder que se estabelecem com a prática da disciplina remetem para o velho dilema sobre quem teria autoridade para “etnografar” quem (Morgan 2008:84): “Flying usa uma variedade de estratégias discursivas e metadiscursivas que criam uma voz autoritária que está em oposição direta à autoridade reivindicada pelos etnógrafos do início do século XX”.

Por fim, ainda dentro do contexto da etnografia americanista, o artigo de Theresa L. McCarthy “Iroquoian and Iroquoianist: Anthropologists and the Haudenosaunee at Grand River”, enquadra-se igualmente no esforço historiográfico de dar profundidade temporal a problemáticas que por vezes são consideradas uma herança dos anos 60 ou “exclusivo” da contemporaneidade pós-colonial. Mas enquanto Mindy Morgan se focaliza na genealogia da crítica nativa, McCarthy debruça-se sobre a antiguidade das formas de etnografia colaborativa e das suas repercussões na afirmação identitária, estabelecendo paralelismos entre a situação atual e o passado, remontando até ao tempo da colaboração entre Lewis Henry Morgan (1818-1881) e Ely S. Parker (1828-1895), índio Seneca Tonawanda que foi líder da célebre Condeção Iroquesa.

A autora nos mostra como a identidade coletiva passou, num processo com continuidades, a ser cada vez mais compreendida e reivindicada como estratégica pelos atores sociais em questão. O artigo explora numa perspectiva histórica a relação entre as Seis Nações Haudenosaunee em Grand River<sup>29</sup> e o papel que a antropologia teve em relação à

---

<sup>29</sup> O estudo de caso em questão abrange os Haudenosaunee (que significa “pessoas que constroem uma casa”). O nome refere-se a uma Confederação ou Aliança entre seis nações indígenas americanas que são mais comumente conhecidas como Confederação Iroquesa. Cada nação tem sua própria identidade. Essas nações são conhecidas como: Mohawk ou Kanien’kehaka; Oneida ou Onayotekaono; Onondaga ou Onundagaono; Cayuga ou Guyohkohnyoh; Séneca ou Onondowahgah; Tuscarora ou Skaruhreh. Fonte: Guia Haudenosaunee para

representação do tradicionalismo Iroquês. O artigo também aborda o modo como o próprio discurso antropológico assumiu um crescente papel nessas representações, ao ponto de buscar traduzir as linguagens acadêmicas de poder no contexto das relações e interações entre antropólogos e residentes das comunidades<sup>30</sup>.

Mas se McCarthy revisita problemáticas levantadas por Mindy Morgan em contextos com semelhanças, a sua abordagem não está centrada no questionamento da legitimidade ou autenticidade conforme discutidas por esta última evocando Deloria, Jr. A sua sensibilidade está mais próxima das preocupações de Norcini, que foi buscar em Frank Speck um exemplo da etnografia colaborativa, como sugere esta passagem:

“Uma espécie de aliança política ou politizada emergiu no final do século XIX e início do XX, quando antropólogos foram comissionados por vários representantes do Conselho da Confederação das Seis Nações para documentar o tradicionalismo Haudenosaunee de modo a reforçar o valor da manutenção do governo da Confederação. Conferências contemporâneas sobre estudos e as culturas ilustram a dinâmica interpretativa do diálogo relacional e da defesa de direitos no século XX e constituem importantes locais para iluminar a co-produção de textos indígenas entre acadêmicos, membros da comunidade das Seis Nações e estudiosos nativos”. (McCarthy 2008:140)

Importante ressaltar que McCarthy não romantiza a etnografia colaborativa e cede espaço significativo em seu artigo para mostrar que o processo não foi isento de tensões e que em diversas vezes a colaboração cedeu lugar ao conflito e a aliança migrou para crise.

Face às interseções temáticas detetadas, retomemos o artigo de Marc Pinkoski e sua crítica à abordagem etnográfica de Julian Steward (1902-1972), que tem pontos de contraste significativos. Vale salientar que a crítica ao alegado envolvimento da antropologia num projeto colonial transcende a etnografia de Steward ou aquela praticada exclusivamente na América do Norte. Como já referido, Pinkoski alega que a relação entre a teoria antropológica e o colonialismo na América do Norte têm sido negligenciada na historiografia da disciplina, embora os demais artigos e volumes de HOAA possam sugerir o contrário, ou no mínimo, levar a um questionamento sobre a real dimensão da suposta omissão. De qualquer forma, a crítica ao colonialismo não é privilégio nem fruto exclusivo da antropologia norte-americana, mas um produto de contextos pós-coloniais (por vezes situado, por alguns autores dentro do poder da economia política mundial) independente da localização geográfica ou nacionalidade

---

educadores do Education Office of Smithsonian's National Museum of the American Indian, 2009.

<sup>30</sup> Trata-se de um conveniente artigo para refletir sobre a instrumentalização e o uso político da identidade (seja étnica, cultural ou ambas) em favor da comunidade indígena por parte de antropólogos e estudiosos de dentro das próprias nações. A etnicidade foi construída (e/ou interpretada) e mobilizada para, de forma legítima, acionar a defesa dos interesses Iroqueses.

do crítico que a redige. Entretanto, Pinkoski insiste na tese ao afirmar que:

“Asad, Lewis e Pels também não mencionam os processos de colonialismo dentro dos Estados Unidos ou o envolvimento da antropologia norte-americana em seus artigos representativos. Como observadores, eles vêem o colonialismo como distante da América do Norte e de alguma forma exótico, e mais plenamente representado pela antropologia social britânica e sua preocupação com a África e a Polinésia. Como analistas que trabalham a partir de um projeto auto-reflexivo para evitar as ‘crises’ na disciplina, e até mesmo frequentemente situados nos próprios Estados Unidos, esses autores têm desviado o olhar da América do Norte”. (Pinkoski 2008:176)

Mas ressalva que “(...) essa omissão ocorre apesar da pesquisa empírica oferecida por numerosos antropólogos de povos indígenas norte-americanos, cientistas sociais que documentaram repetidamente a conexão e a implicação da teoria antropológica às práticas coloniais na América do Norte (Lurie 1956; Stewart 1985; Clemmer 1969; Asch 1979, 1984, 1992; Feit 1982, 1994; Kehoe 1981; Biolsi 1995)” (Pinkoski 2008:177).

Pinkoski cita o trabalho de vários autores contemporâneos<sup>31</sup> que sustentam a tese de que a disciplina da antropologia está profundamente interligada com a política imperial e as práticas coloniais e que a “história estrutural da antropologia está enredada nos fundamentos do pensamento iluminista ocidental e essa estrutura profunda se manifesta nas teorias, métodos e agenciamentos individuais dos praticantes da disciplina” (Pinkoski 2008:174). Nestes termos, o pensamento iluminista ocidental influenciou as bases teóricas da antropologia de uma forma indissociável do projeto de expansão e colonização. Pinkoski partilha uma visão generalizadora, segundo a qual o conceito de “primitivo” (ou afins) marca o passado da disciplina e implica *sempre* hierarquizações, que tendem inclusive a ser racialistas e, ato contínuo, uma ideia de progresso gradual e faseado das sociedades humanas numa perspectiva evolucionista, que simplesmente se tornou implícita no século XX (como advoga Johannes Fabian em *Time and the Other* (1983)), e que tenderia a uma cooptação dos povos nativos. Há uma relação direta de causa e efeito entre essa leitura evolucionista da humanidade e a colonização dos povos nativos pois a assimilação ao modo de vida do colonizador (em muitos casos esta assimilação foi feita *manu militari*) constituiria um direito deste, e em última instância, o objetivo fulcral do projeto da colonização.

Uma ciência antropológica que é/foi cria do próprio colonizador e está contaminada

---

<sup>31</sup> Kathleen Gough em “New Proposals for Anthropologists” (1968); O ensaio de Diane Lewis, “Anthropology and Colonialism”, em *Current Anthropology* (1973); e “The Anthropology of Colonialism” de Peter Pels (1997). De forma um pouco mais dúbia, ou abusiva, porquanto se refere a um projeto essencialmente historicista e não propriamente de crítica da antropologia enquanto movimento intelectual, Pinkoski inclui nesse grupo a história da antropologia editada por George Stocking, Jr., em particular o Volume 7, *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (1991).

ideologicamente em seus alicerces por tais conceitos, obviamente não tem como negar seu envolvimento colonial (ou diminuir sua responsabilidade) - sustenta Pinkoski -, mas isso não implica necessariamente que não seja possível empreender um novo projeto etnográfico/antropológico consciente e crítico em relação a estes factos e sanar tais vícios ou deficiências. O autor salienta que os estudiosos de sensibilidade crítica reconhecem que o colonialismo (ou em todo o caso as assimetrias derivadas do período colonial em sentido estrito) não terminou e que não é uma força histórica externa ao antropólogo - contudo, um novo método disciplinar é possível:

“Para superar as relações sociais desiguais embutidas nos métodos da antropologia, esses autores defendem técnicas auto-reflexivas mais amplas dentro da metodologia da disciplina. Por sua vez, eles focalizam a necessidade de gerar um método de autorreflexão disciplinar e, consistentemente, oferecem essa necessidade de um novo método como meio de reconhecer e nivelar os desequilíbrios de poder entre os etnógrafos e os sujeitos, de modo a melhorar o projeto antropológico básico”. (Pinkoski 2008:174)

Ora, a pedagogia que a experiência do passado oferece à disciplina pode não ter surtido seus efeitos na medida desejável na América do Norte, pois - defende Pinkoski - não existe o reconhecimento por parte do *mainstream* antropológico de que a América nativa continua a ser colonizada e que os Estados Unidos são, para além disso, uma nação imperialista. Nesse aspeto, existe a agravante de que o relativismo cultural, depois de estabilizado pelos boasianos, voltou, de forma surpreendente, a ceder terreno ao evolucionismo, agora com o prefixo *neo*, mas mesmo assim de má memória, pois que fornecera o alicerce ideológico que justificara a intervenção junto das gentes nativas sob o pretexto de civilizá-las. A que ponto Julian Steward, representante por excelência dessa viragem neo-evolucionista, uma corrente que deliberadamente se demarcou do culturalismo, posicionando-se em reação contra o mesmo, acaba por trair na sua obra esses riscos de cumplicidade ideológica, cognitiva, ou até mesmo direta (isto é, no plano da antropologia aplicada), em relação ao colonialismo interno norte-americano? Convém não esquecer que o culturalismo incluía os estudos de aculturação nas reservas índias.

O posicionamento de Steward em relação à mudança em contexto colonial, e não apenas as reconstituições de fases passadas (que nos manuais de história da antropologia são mais frequentemente associadas ao neo-evolucionismo) é pois uma questão da maior relevância para Pinkoski. Curiosamente, já estudos anteriores chamavam a atenção para esse aspeto da obra, no artigo “*A Revista de Antropologia e as ciências sociais em São Paulo: notas sobre uma cena e alguns debates*”, os autores Fernanda Arêas Peixoto e Júlio Assis Simões analisam

algumas recensões da antropóloga brasileira Ruth Cardoso (em torno da questão da “aculturação”) nas quais procede um questionamento das possibilidades da investigação antropológica das “sociedades ditas complexas” e das questões relacionadas com a “mudança cultural”. Os autores do artigo identificam a influência de Steward na obra de Ruth Cardoso e o seu interesse por dinâmica e mudança cultural, que a fez saudar a proposta de Steward como um novo método de análise que possibilitaria um novo tipo de enfoque em regularidades sincrónicas, como padrões e relações causais que se repetem em diferentes culturas:

"A conceção de ‘níveis de integração sociocultural’, proposta por Steward, é ressaltada como uma contribuição importante para tratar de aspetos de mudança cultural que se passam junto a ‘subgrupos’ ou ‘subculturas’ diferencialmente atingidos pelas causas da mudança. Cardoso vê a proposta de Steward como uma alternativa à visão clássica da cultura como configuração total, especialmente proveitosa para estudos antropológicos em ‘sociedades contemporâneas complexas’, que exigiriam ‘novos instrumentos de trabalho, capazes de apreender esta nova realidade, que já não apresenta mais a homogeneidade das culturas tribais’. E completa: ‘Quanto ao processo de aculturação, uma das maiores preocupações da antropologia contemporânea, poderá ser melhor compreendido se procurarmos reconhecer quais os subgrupos culturais mais atingidos e se a mudança opera num nível familiar, comunitário ou racional<sup>32</sup>’". (Peixoto e Simões 2003:397)

Mas enquanto esta passagem é valorizadora do contributo teórico de Steward, Pinkoski vai pelo seu turno enfatizar os aspetos criticáveis, nomeadamente uma certa categorização das comunidades norte-americanas como segmentos atrasados da sociedade estado-unidense, sob o eufemismo dos níveis de integração sociocultural.

Essa viragem neo-evolucionista em relação à qual o culturalismo cedeu espaço, demonstra como o manto presumivelmente isento da ciência de Steward, que partia do pressuposto de ser objetiva, científica e isenta de conexão com a política indigenista, não era assim tão isenta. Resumidamente, as linhas que compõem a crítica de Pinkoski podem ser lidas de forma mais genérica como sendo a defesa de três eixos ou teses: a) existe uma estrutura de poder representada pelo sistema colonial; b) há, de facto, uma conexão entre a antropologia e colonialismo na América do Norte que não está devidamente reconhecida/abordada pela academia; c) uma dessas estruturas de poder (que teve papel fundamental no colonialismo) é a ligação entre a lei colonial referente a direitos e títulos da terra e a representação de povos indígenas em uma baixa escala de evolução social - daí o facto de Steward e sua teoria dos “níveis de integração sociocultural” ser exatamente o estudo

---

<sup>32</sup> Pelo contexto, suponho que a palavra *racional*, foi no texto original grafada equivocadamente no lugar de *nacional*, cujo emprego sugere fazer mais sentido no conjunto da afirmação. Na impossibilidade de contactar os autores do artigo para averiguar esta hipótese, faço o registo e mantenho a grafia original.

de caso.

Este revela de forma icónica como o peso e o potencial das teorias antropológicas podem ser capazes de criar uma gigantesca hipoteca social e como antropólogos “respeitados” colaboraram ativamente no cerceamento dos direitos dos povos indígenas à propriedade da terra: Julian Steward desenvolveu uma teoria<sup>33</sup> que em síntese defendia a tese que somente sociedades que alcançaram certo nível de organização em escala evolutiva é que podem desenvolver conceitos de propriedade da terra, e com seu renome internacional e autoridade antropológica, deu seu testemunho para negar as reivindicações dos nativos americanos à terra perante o governo dos Estados Unidos, nomeadamente perante a Indian Claims Commission (ICC)<sup>34</sup>. Se Steward é um nome gigante da antropologia<sup>35</sup>, gigante foi também a influência da sua obra nas práticas coloniais; e o seu brilhantismo e renome académico revestiram, portanto, de legitimidade científica as práticas e as políticas indigenistas americanistas:

“No mínimo, uma das alegações fundamentais que se tornaram canonizadas dentro da disciplina é que o paradigma teórico de Steward e as representações das sociedades indígenas que fluem dele são o resultado de análise científica objetiva e, portanto, representam uma base isenta de valores para o estudo da sociedade em geral e das sociedades indígenas em particular”. (Pinkoski 2008:181)

O trabalho de Pinkoski pode ser visto/interpretado como um alerta e um apelo à responsabilidade dos cientistas sociais (obviamente em maior medida os antropólogos), em relação às próprias sociedades que estudam, tecendo severa crítica e procedendo a uma interpretação dos factos com base em colossal (e dispendioso) trabalho de arquivo<sup>36</sup> cuja

---

<sup>33</sup> Conforme a pesquisa de arquivo revela, a participação de Steward no cerceamento do direito à terra pelos povos nativos vai muito além da instrumentalização teórica e ideológica fornecida por suas obras: “As cartas iniciais entre Steward e o Departamento de Justiça demonstram um facto importante. Steward rapidamente superou seu papel como um simples especialista, ao assumir um papel mais importante como conselheiro e estrategista do governo.” (Pinkoski 2008:183)

<sup>34</sup> O Indian Claims Commission Act foi aprovado pelo Congresso dos EUA em 1946. A comissão fundada sob este ato foi organizada para ser um árbitro de relações judiciais para a audiência e determinação de reivindicações indígenas contra o governo federal dos Estados Unidos.

<sup>35</sup> E Pinkoski não deixa de reconhecer a grandeza e o alcance das teorias de Steward, que figura entre os grandes nomes da antropologia. Steward teve intensa produção académica em uma carreira de quase quatro décadas e meia e praticamente foi o criador do sub-campo da ecologia cultural com inovador método objetivo e científico para entender a organização social sob tal enfoque. Sob sua abordagem teórica e metodológica, supervisionou numerosas dissertações de doutoramento de notáveis académicos.

<sup>36</sup> Considero pertinente chamar de novo a atenção para o facto de que Pinkoski consegue orquestrar uma pertinaz crítica ao papel da antropologia (na pessoa de Steward) sem recorrer ao “lugar-comum da crítica antropológica”, segundo o qual a própria crítica se formou no período da descolonização. Com efeito, esta nunca ocorreu verdadeiramente nos Estados Unidos (para não falar da Austrália, da Nova Zelândia, do Canadá ou do Brasil); e muito embora ele adira em grande medida a essa escola, destaca-se pela sua crítica aos críticos, no tocante à falta de reconhecimento de que existe uma continuidade colonial nos EUA - que ele próprio se dispõe a sanar. Registo ainda que o termo “lugar-comum da crítica antropológica” está aqui empregado no sentido de ser o caminho mais óbvio (a bibliografia “tradicional”) desse tipo de crítica e não representa uma simples

parcela significativa das fontes primárias é relativa (além da própria obra académica de Julian Steward) à legislação e à troca epistolar entre Steward e seus colaboradores e com os órgãos do Estado.

O ponto principal da crítica em relação ao aspeto teórico do trabalho de Steward em que se foca Pinkoski, e que seria respetivamente o seu calcanhar de Aquiles, reside no conceito por ele criado de “níveis de análise sociocultural”. Tais abstrações, feitas a partir da “análise científica”, foram capazes de definir então os “níveis de integração sociocultural”: que coletivos são ou deixariam de ser um grupo social homogéneo. A problemática reside no facto de que tais definições serviriam para legitimar ou reconhecer o direito (ou não) à terra indígena. A exemplificar, o caso Paiute, em que o Departamento de Justiça baseou a defesa legal para negar o título dos índios no parecer etnográfico de Steward, que foi enquadrado exatamente naquele conceito para afirmar que os Paiute não tinham coesão, liderança ou identidade comum<sup>37</sup>. Em outras palavras, na ordenação jurídica, um grupo social não-identificável não é sujeito de direito, “colocando assim os antropólogos na linha da frente do discurso jurídico para determinar os interesses aborígenes à terra” (Pinkoski 2008:183). E assim se desenvolve uma etnografia da exclusão: quem não está identificado em um grupo, entra automaticamente em outro.

Embora não utilize o termo “criminoso” em seu literal significado para definir a conduta de Steward, Pinkoski é claramente incisivo: Julian Steward é acusado com todas as letras de ter desempenhado um papel crucial e de liderança no projeto colonial dos Estados Unidos trabalhando em conjunto com as autoridades coloniais para comprometer os direitos à terra das nações indígenas. Um aspeto relevante de sua crítica quanto aos nefastos efeitos da abordagem de Julian Steward é que tal responsabilidade no projeto colonial não se prende apenas com as suas inclinações teórico-evolucionistas ou demais dogmas da teoria neo-evolucionista social americana que ajudou a criar, mas também por seu testemunho pessoal perante as autoridades, que poderia configurar um ativismo anti-nativo<sup>38</sup> revelador de insensibilidade em relação à situação colonial (e às inevitáveis tentativas deliberadas de

---

invalidação ou automático desmerecimento destas contribuições teóricas fundamentais, de uma forma ou de outra, ao campo historiográfico da disciplina.

<sup>37</sup> Pinkoski situa dentro da metodologia de Steward alguns exemplos práticos para considerar que seu evolucionismo mostrava-se problemático. A exemplificar (Pinkoski 2008:185): “Para Steward, simplesmente, em face dos Tratados existentes, não poderia haver chefes ou signatários legítimos para aqueles convênios internacionais, porque os Ute não tinham cavalo aborígene; além disso, quando adquiriram cavalos, não eram mais ‘aborígenes’.”

<sup>38</sup> Pinkoski afirma que o material académico que Steward publicou enquanto trabalhava para o Departamento de Justiça tinha uma relação direta (e às vezes literal) com seu testemunho em casos de reclamações indígenas, o que equivaleria a uma espécie de ativismo às avessas, com a agravante de o fazer em posição privilegiada.



assimilação que tanto oprimiram os nativos americanos). No seu diagnóstico de que a relação entre a teoria antropológica e o colonialismo na América do Norte têm sido negligenciada na historiografia da disciplina. Pinkoski cita Diane Lewis nominalmente como um dos importantes autores que, segundo ele, ignoram o alegado envolvimento colonial da disciplina nos EUA<sup>39</sup>.

É oportuno, a este respeito, retomar contacto com Herbert S. Lewis, através de um recentíssimo trabalho apresentado na 15th Biannual Conference da European Association of Social Anthropologists (EASA), uma comunicação intitulada “Was (American) Anthropology the Child and Handmaiden of Colonialism?”, em que o grande contra-crítico da antropologia pontua:

“Os antropólogos americanos foram rápidos em aproveitar o tropo: ‘a antropologia é filha do imperialismo ocidental’ e aplicá-lo ao seu próprio campo depois de Kathleen Gough ter declarado isso repetidamente em 1967-68. É notável que essa ideia seja geralmente aceite (...), mas o mais notável é que a literatura que existe *não é dirigida à antropologia americana*. Por exemplo, a coleção constantemente citada de Talal Asad (1973) e o volume editado por Pels e Salemink, e o conjunto de artigos que datam de 1972-73 (D.K. Lewis, B. Magubane, J. Maquet), estão todos preocupados com a antropologia britânica e ‘funcionalismo’. E, no entanto, os antropólogos americanos ainda vivem com essa noção de que são culpados”. (Lewis 2018:1) [itálico do autor]<sup>40</sup>

O estudo de Pinkoski colmata por si só essa lacuna? Qual dos dois estará afinal a *exagerar*? As ponderações de Lewis servem decerto para evitar generalizações e levantar a hipótese de que a crítica à etnografia (e conduta política) de Julian Steward trazida à tona por Pinkoski corre o risco de ser indevidamente transposta para a antropologia norte-americana como um todo. Ocorre que Pinkoski e Lewis parecem concordar quanto à forma como os críticos estado-unidenses da antropologia se têm debruçado pouco sobre a avaliação concreta do envolvimento colonial da disciplina no seu país - uma “historiografia” (se assim chamarmos a toda a literatura crítica, mesmo a mais radical) afinal de contas pouco voltada *para si* -; mas divergem quanto à carga de responsabilidade da antropologia norte-americana com as práticas coloniais: “Claramente,” prossegue Lewis na sua comunicação, “o envolvimento de antropólogos americanos com o imperialismo/colonialismo europeu foi quase<sup>41</sup> inexistente<sup>42</sup>. *Mas e os antropólogos e os Índios americanos nos Estados Unidos*

---

<sup>39</sup> Ver nota 14.

<sup>40</sup> Herbert S. Lewis [Paper for EASA Meetings, Estocolmo, 14/8/2018]. Gentilmente cedido pelo autor.

<sup>41</sup> O *quase* aqui está empregado porque Lewis reconhece o envolvimento dos antropólogos no projeto colonial dos Estados Unidos nas Filipinas.

<sup>42</sup> Ele ressalva que até à Segunda Guerra Mundial, os antropólogos americanos trabalhavam quase que exclusivamente dentro das fronteiras dos Estados Unidos.

*enquanto território colonial ?”* (Lewis 2018:2-3 [itálico do autor]). Para responder se houve ou não envolvimento da antropologia com as práticas coloniais dentro dos Estados Unidos, Lewis divide de forma didática a história da disciplina no território norte-americano entre antes e depois de Boas até aos anos 1970<sup>43</sup>. A própria divisão da história da antropologia americana em eras, tendo Franz Boas como divisor, é por si só um indicador de sua grandeza e em ambas as eras - defende Lewis. Não há espaço para fazer vingar a acusação de cumplicidade - e nomeadamente de envolvimento direto - da antropologia com o colonialismo dentro do território dos E.U.A, tal é a força e o legado da tradição boasiana, em total oposição, acrescente-se, ao neo-evolucionismo de Steward:

“É amplamente reconhecido que os alunos de Franz Boas e seus estudantes, por sua vez, foram enculturados, conscientemente treinados, para acreditar no valor igual de todas as culturas, para evitar as distinções invasivas inerentes ao evolucionismo cultural e para lutar contra o determinismo racial, que tinha sido ‘hegemônico’ no final do século XIX”. (Lewis 2018:3)

O trabalho dos antropólogos era consciente de suas responsabilidades nesse âmbito e não teriam prestado auxílio a quem hierarquizava as culturas, embora parte do conhecimento adquirido pudesse eventualmente ter sido aproveitado por outros em desfavor dos nativos. Nessa perspetiva não havia espaço para uma etnografia atuando em conjunto com o governo no controlo dos índios - segundo Lewis, aliás, somente alguns antropólogos foram apoiados por agências governamentais.

Sugiro, apesar de tudo, prudência quanto a concluir que Lewis e Pinkoski têm veredictos completamente divergentes. Reparemos que o Indian Claims Commission Act foi aprovado pelo Congresso dos EUA em 1946 e a absolvição tácita de Lewis ao envolvimento colonial dos antropólogos (mesmo com as devidas outras exceções) tem precisão cronológica:

“deve ser enfatizado que os antropólogos americanos NÃO foram empregados por agências governamentais envolvidas com assuntos Indígenas até ao New Deal, depois de 1930. A partir dessa altura, o Bureau of Indian Affairs estava sob a liderança de John Collier, que estava determinado a mudar as destrutivas políticas do passado e trabalhar para a melhoria da vida indígena em todos os sentidos. Nessa época, vários antropólogos desempenharam papéis nessa agência - e pelo menos dois deles, Archie Phinney (Nez Perce) e D'Arcy McNickle (Salish Kootenay-Flathead), eram eles mesmos índios”. (Lewis 2018:4; destaque do autor)

---

<sup>43</sup> Lewis ao discorrer sobre uma série de trabalhos “amadores” de uma então incipiente etnografia pré-Boas afirma que “mesmo uma consideração superficial desta massa de material deve convencer um observador de que eles não foram destinados ao domínio colonial, mas para ‘a difusão do conhecimento’ e para aumentar a compreensão e apreciação dos nativos americanos. Os indivíduos dedicados que trabalharam por tão pouca compensação e honra nos dias pré-profissionais foram geralmente negligenciados no registo histórico até recentemente, mas seu trabalho está sendo redescoberto e suas biografias escritas.” (Lewis 2018:7-8)

A divergência ressurge, contudo, na medida em que Lewis tem uma visão benfazeja, apesar de tudo, desse envolvimento e da própria mudança de políticas, que contemplaria a restituição de terras, o fim da assimilação forçada, etc., enquanto que Pinkoski apontará o dedo às injustiças cometidas a pretexto da reposição de direitos. Apesar das teorias neo-evolucionistas já não seduzirem tanto a antropologia contemporânea, Steward permanece como um nome respeitável na antropologia e sua abordagem, em virtude das vertentes ecológicas, dialoga com novas preocupações<sup>44</sup>. Pinkoski evoca um uso consciente da ciência antropológica pedindo à disciplina que o custo do conhecimento não seja maior que seu benefício, fazendo-nos refletir de que é possível construir um sentido de “civilização” sem que para isso seja necessário recorrer à ideia de “primitivo”:

“À luz da conexão íntima e posicionamento de Steward dentro do projeto colonial, como demonstrei neste artigo, eu peço à disciplina que considere onde se posiciona nessa luta, quando por um lado valoriza essa obra como fundamental para o desenvolvimento de uma abordagem científica objetiva e livre de valores, e ao mesmo tempo aceita os ‘avanços’ metodológicos oferecidos nas últimas décadas como suficientes para abordar essa relação”. (Pinkoski 2008:196)

Um pouco mais otimista, entretanto, Lewis acredita que o caso de Steward, de um envolvimento direto nas políticas coloniais e lesivo para as comunidades é de facto uma exceção à regra<sup>45</sup>, e que a historiografia da disciplina deve ter isso em conta:

“Espero que este breve esboço dos primeiros 75 anos de antropologia nos Estados Unidos sirva para dar uma ideia mais realista de seu envolvimento com o colonialismo e o imperialismo. Embora a pesquisa desses buscadores de informação - ou da verdade - fosse realizada principalmente entre povos conquistados, sua função não era governá-los, nem lhes era permitido ou esperado aconselhar sobre maneiras de governá-los, mas lidar com eles com simpatia, a fim de obter conhecimento para o mundo e, se possível, obter e disseminar a compreensão e a apreciação dos próprios povos”. (Lewis 2018:9)

Mas se os boasianos foram a regra na parte mais longa do século XX, poderíamos voltar à questão do paradigma de salvamento e da promiscuidade ideológica e cognitiva da antropologia do pré-colonial e das práticas de salvamento. Sabemos já a resposta de Lewis a esse respeito: que a crítica não é ética, que ela própria é lesiva, porque desvalorizadora dos

---

<sup>44</sup> Steward acreditava que as características mais importantes de todas as culturas são as que estão ligadas ao ambiente físico, e que as tecnologias nascidas para adaptar/superar essas limitações seriam as características culturais mais importantes pois regulariam estruturalmente a vida e a organização social, construindo assim uma teoria inédita e coerente para explicar como a interação entre cultura e ambiente poderia ser compreendida em termos causais.

<sup>45</sup> Informação prestada por F. Delgado Rosa, com base em conversa com Herbert Lewis por ocasião da comunicação apresentada na EASA 2018 (15 de agosto).

legados em questão. Será que a questão ressurgirá ou terá ainda outras respostas, outros estudos, em *Histories of Anthropology Annual*?

## 5. UMA REVISTA, MUITOS OLHARES: BARÓMETRO DAS SENSIBILIDADES HISTORIOGRÁFICAS CONTEMPORÂNEAS

Esta publicação chega a meia década de existência (2005-2009) no seu quinto volume, que nos dispomos a analisar por carregar mais do que uma fórmula de sucesso editorial<sup>46</sup>: pode ser tomado simbolicamente como um ano de balanço, de reflexo da diversidade de preocupações que conduzem o olhar antropológico pós-colonial e seus impactos na historiografia da disciplina. Se por um lado a produção historiográfica pós-anos 60 teve o mérito de produzir uma etnografia com uma maior sensibilidade para as narrativas das vozes subalternizadas, por outro lado também por vezes pode ter cometido exageros em razão de sua defesa quase passionnal em nome desses mesmos subalternizados. No tempo presente faz sentido questionarmos os riscos de condutas intelectuais porventura "contaminadas" ideologicamente, na tentativa de encontrar/analisar em tom quase expiatório o lugar da disciplina na história.

### 5.1. INQUIETAÇÕES COM O PODER

O artigo de abertura, "Mothering: Another Transfer Point of Power?", pela decana Harriet Lyons busca encontrar as interconexões entre, por um lado, o vasto arquivo de teorização e relatos antropológicos e etnográficos relativos à maternidade e, por outro, as grelhas conceptuais mais amplas e mais recentes em torno das questões de poder e de género - sejam do domínio da antropologia, da antropologia histórica e dos estudos imperiais, com destaque para a obra de Ann Laura Stoler (2002), seja a própria "tradição" foucaultiana em geral. A autora, contudo, não pretende apenas desconstruir as abordagens clássicas da primeira metade do século XX e mesmo anteriores; de forma ponderada caso a caso, ela é igualmente recetiva a encontrar fios imprevistos, reveladores de que a disciplina, nesses períodos tidos por menos sensíveis ao lado político da família e do lugar da mulher, também contribuiu a forjar, por vezes a antecipar, preocupações a esse nível. Estamos perante uma autora com um pé em cada campo, que não demoniza nem romantiza o passado da antropologia, mas que faz do poder um critério de apreciação do arquivo em sentidos que só o trabalho historiográfico, em filigrana, pode resolver. O seu entendimento da riqueza e ambivalência dos contributos

---

<sup>46</sup> A expressão *sucesso editorial* refere-se à pluralidade temática da revista; à diversidade historiográfica de autores e assuntos abordados e sua consequente aceitação no meio, a não confundir com sucesso comercial em relação ao volume de vendas e/ou ao retorno financeiro de um expressivo mercado editorial científico.

passados fica bem expressa logo num dos primeiros parágrafos:

“(…) As construções da evolução cultural do século XIX ligavam noções de ‘direito da mãe’ à ideias de promiscuidade primitiva, e esses conceitos eram usados para apoiar uma variedade de posições sobre questões envolvendo raça, sexo e género - como era a rejeição de tais noções por um geração posterior de escritores, incluindo Westermarck, Ellis e Malinowski. No século XX, os teóricos da cultura e da personalidade, entre os quais Mead, Du Bois, Linton e Kardiner, tinham muito a dizer sobre as práticas infantis dos assuntos etnográficos. Suas descobertas foram incorporadas a uma antropologia pública que abordou questões como o emprego de mulheres fora de casa, bem como tópicos que, aparentemente, parecem ter pouco a ver com estudos transculturais de maternagem (…)”. (Lyons 2009:1)

A autora percorre episódios da literatura etnográfica e antropológica que considera serem chaves para demonstrar como então se formaram, de uma forma que imbrica diferentes gerações de antropólogos até ao período pós-colonial, grelhas de leitura variadas, e para variados propósitos, sem deixar de os relacionar com o contexto, mas com vista a compreender a formatação final que tomou a literatura antropológica em relação à maternidade sob a perspetiva do poder. Esta vasta literatura pode aliás ser lida sob a ótica daquilo que se considera ser vanguarda ou reprovável na educação dos filhos em determinadas épocas e/ou culturas, ou ainda da influência das questões de género e do controlo masculino naquele que sempre foi o reduto privilegiado da mulher. Embora o artigo de Lyons nos lembre que parte considerável da etnografia tenha sido escrita por mãos masculinas, a sua lente feminista faz sobressair o contributo de diversas antropólogas. Seria caso de levantar a hipótese de o seu enfoque ser também uma antropologia “obcecada com o poder”? A responder afirmativamente a esta questão, haveria que enfatizar a subtilidade da abordagem, que não permite conotar Lyons com a crítica da antropologia e nomeadamente com as historiografias de julgamento e intenso reexame da disciplina.

Herbert S. Lewis reaparece nas páginas do 5º volume de *Histories of Anthropology Annual*, no artigo “The Radical Transformation of Anthropology: History Seen through the Annual Meetings of the American Anthropological Association, 1955–2005”. Lewis traça uma linha de estudo através de uma investigação cronológica linear dos programas das reuniões anuais da American Anthropological Association em sua historicização da disciplina (em especial durante os anos de 1965 até o início da década de 70) e utilizando a expressão “transformação radical” - o que sinaliza na sua leitura um claro e rutural “antes e depois”. Essa metamorfose não teria sido viabilizada se não fora o contexto subversivo e a atmosfera contestadora explosiva dos anos 1960: “Sem os anos 60, como os conhecemos e vivemos, o nosso mundo intelectual e profissional seria muito diferente” (Lewis 2009:200). O autor

entende metodologicamente que as reuniões anuais da AAA são uma excelente fonte para averiguar o estado do campo em um dado momento e é olhando para a história destas reuniões anuais que diagnostica uma veloz e crescente inserção de preocupações politizadas na disciplina (em suas palavras, uma escalada da raiva ano após ano). Lewis exterioriza sua preocupação com os efeitos dessa “revolta” absorvida pelo campo da antropologia e ante a forma como a epistemologia da disciplina foi afetada, pois terá sido motivada por preocupações de natureza política e ética ao invés de ter sido promovida pelos paradigmas da ciência, ou seja, uma antropologia feita com as vísceras e não com a teoria resultou numa autofagia do campo que não perdoou nem a si própria e passou a conduzir o fazer etnográfico:

“(…) Pode-se ter a impressão de que a profissão da antropologia se tornou, em grande parte, uma arena da política e do discurso politizado. (...) Os legados daqueles dias - de raiva, suspeita, desapontamento e sentimento de traição - levaram diretamente a muitos dos principais discursos da antropologia hoje em dia. (...) Desde o início, uma parte importante dessa rebelião foi dirigida às falhas éticas e políticas percebidas de dentro do próprio campo (...)”. (Lewis 2009:202;204; 219)

Percorrendo os títulos de trabalhos apresentados nas sessões, Lewis demonstra como vão sendo construídos e desconstruídos as temáticas e os domínios de interesse desse mundo que tanto mudou - e a antropologia também. Os estudos avançaram por campos interdisciplinares, abrangendo inclusive áreas de interesse fora do escopo etnográfico, ou que antes estavam mais restritos aos profissionais de outras ciências humanas. Seja para aqueles que celebram a transformação radical da antropologia, seja para aqueles que a deploram, ele, que deliberadamente não ignora esta mudança, em mais de uma oportunidade sublinha:

“(…) Houve muitos aspetos nas reestruturações e transformações da antropologia americana nas últimas quatro décadas; é claro, não menos importante é o notável crescimento no tamanho do campo e o grau de diversificação que isso tem implicado (...). O facto mais óbvio e facilmente reconhecido sobre as mudanças na antropologia durante este meio século é o crescimento em tamanho e escopo da disciplina (...)”. (Lewis 2009:200;205)

Friza Lewis que esta transformação, além de ser criticada por uns, e celebrada por outros, é também ignorada por outros tantos antropólogos. Mas entre qual dessas três categorias se encontra o próprio Lewis? Não sendo embora uma surpresa<sup>47</sup>, creio que a seguinte passagem resume com razoável propriedade o seu sentimento em relação às mudanças que ele se propôs a dissecar: “Admiro e honro as origens desta revolução, mas não posso dizer o mesmo quanto

---

<sup>47</sup> Ver capítulo 1.

ao resultado e às consequências” (Lewis 2009:221). É importante compreender como este seu sentimento foi construído, pois ele é o resultado de uma leitura que considera que a antropologia, ao mover-se para muito longe de suas origens teóricas e disciplinares, assumiu uma tendência para um fascínio e preocupação quase neuróticos com o mal na cultura e na sociedade - lembrando que esse mal pode, na leitura dos críticos mais ácidos, ser a própria ciência antropológica, pois “a própria natureza do campo é questionada e considerável esforço é gasto na descoberta de malfeitores antropológicos e transgressões ao longo da história” (Lewis 2009:201). Sempre a contra-corrente, Lewis deplora as interferências (quais manipulações genéticas) no ADN epistemológico da disciplina:

“Muitos antropólogos atuais são mais herdeiros de Nietzsche, Heidegger, Foucault, Marx e Engels (...), e de muitos outros que não conheceram nem Boas nem Malinowski (...) Esquecidas estão as raízes da disciplina, as realizações, o conhecimento comum e o senso comum do passado, e o considerável corpo de etnografia e ideias que se produziu antes das revoluções de 1968. (...) O passado da antropologia foi entregue ao esquecimento”. (Lewis 2009:220)

O diagnóstico feito por Lewis desta meteórica transformação tem endereço num espaço e num tempo precisos (reuniões anuais da AAA entre 1955–2005); e se por um lado a seriedade deste pesquisador e o volume quantitativo pesquisado de arquivo outorgam a este artigo, em minha análise, um grau irretocável de profissionalismo, por outro lado considero que seja pertinente (sem necessariamente discordar de seu parecer) levantar a questão de se neste meio século tamanha preocupação com dominação, violência, resistência e sofrimento deve ser compreendido como parte ou totalidade da antropologia que se faz no tempo presente. Ao mesmo tempo, isso permite indagar a existência de outros diálogos entre a teoria social contemporânea e a historiografia da disciplina.

## 5.2. TEMAS IMPREVISTOS, PERSPETIVAS DIFERENCIADAS

Percorrendo pelas atuais tendências historiográficas perceptíveis no 5º volume de HOAA, o primeiro exemplo ilustrativo é o artigo “Consequently That Now in Our Possession Was Sold: The Sale of the de Mortillet Collection” de Michael Chazan. O trabalho é representativo do que é feito contemporaneamente na antropologia por abordar, através de uma grelha conceptual contemporânea, a venda da coleção de artefactos europeus pré-históricos de Gabriel de Mortillet (1821-1898) ao Harvard Peabody Museum em 1868. Através desse estudo de caso, o trabalho tem o intuito de desvendar os processos pelos quais os materiais



etnográficos e arqueológicos entram nos museus ocidentais. A lembrar que o comércio de objetos arqueológicos e seus dilemas não representam em si nenhuma novidade como elemento importante da história da antropologia, a inovação consiste em abordar o tema pelo viés da teoria da vida social dos objetos desenvolvida por Arjun Appadurai<sup>48</sup>:

“A venda da coleção Mortillet ao Museu Peabody enquadra-se no âmbito da troca de mercadorias, conforme definido por Appadurai. De uma perspectiva historiográfica, essa abordagem abre janelas para o desenvolvimento inicial da arqueologia norte-americana, menos acessível a abordagens mais tradicionais. Um enfoque em transações arqueológicas fornece um método de incorporar a materialidade do registo arqueológico na história da disciplina”. (Chazan 2009:86)

Pode-se dizer que, com seu método<sup>49</sup>, Appadurai oxigenou a antropologia (incluindo a arqueologia) com uma nova perspectiva e preencheu uma lacuna até então existente. Há contradição em se fazer uma etnografia com foco na vida dos objetos? Haveria se isto fosse ignorar em algum grau as pessoas (este é, e sempre será, o ponto fulcral da etnografia), mas a transferência de mercadorias é interpretado como um processo social de troca que requer mecanismos e uma rede social estruturada: se pessoas podem criar e transportar objetos, os objetos também podem transportar pessoas e esta inversão do condicionamento é compreendida através da inovadora teoria desenvolvida por Appadurai, que argumenta que as mercadorias devem ser pensadas como "coisas em uma determinada situação"<sup>50</sup>, ou seja, os objetos devem ser lidos em seu contexto<sup>51</sup>. No caso da compra da coleção de Mortillet, ela faz

---

<sup>48</sup> Na realidade, o artigo de Michael Chazan pretende ser uma extensão do projeto de Nicholas Thomas (1991), que empregou teorias de intercâmbio para examinar a constituição de coleções de artefactos aborígenes obtidos por viajantes e missionários no Pacífico Sul durante o período colonial. O propósito de Chazan é promover uma ampliação desse estudo, mas aplicando o método de Appadurai ao estudo da troca de artefactos arqueológicos por instituições ocidentais.

<sup>49</sup> Appadurai defende a tese que qualquer artefacto pode se tornar uma mercadoria e que essa existência enquanto mercadoria possui três fases (fases de mercadoria; candidatura de mercadoria; contexto de mercadoria). (Appadurai 2008)

<sup>50</sup> A expressão pertence ao próprio Appadurai que argumenta: “Façamos uma abordagem das mercadorias como coisas em uma determinada situação, situação esta que pode caracterizar diversos tipos de coisas, em pontos diferentes de suas vidas sociais. Isso significa olhar para o potencial mercantil de todas as coisas, em vez de buscar em vão a mágica distinção entre mercadorias e outros tipos de coisas. Também significa romper de um modo categórico com a visão marxista da mercadoria, dominada pela perspectiva da produção, e concentrar-se em *toda* a trajetória, desde a produção, passando pela troca/distribuição até o consumo”. (Appadurai 2008:26)

<sup>51</sup> A montagem da coleção Mortillet é lida dentro da teorização oferecida por Appadurai, pois, defende Michael Chazan, terão sido a condição de coleção e o interesse pelas origens humanas a criar as condições para esses artefactos adquirirem o estatuto de mercadorias. É preciso reconhecer a dualidade da vida desses objetos (como mercadoria e por sua capacidade de fornecer evidências do passado). Normalmente, os objetos arqueológicos no contexto de museu terminam suas vidas como mercadorias, mas continuam a ter uma vida social ativa. Mas no caso da coleção Mortillet, ela não foi incorporada ao discurso científico e não serviu de base para uma relação social sustentada em razão de ter sido montada em um período em que os paradigmas da ciência arqueológica e de pesquisa ainda não haviam sido estabelecidos (as peças foram retiradas de vários sítios e careciam de dados estratigráficos de contexto). A mudança de paradigmas científicos explica a mudança de significado e por consequência a perda de interesse científico e também mercadológico.

sentido e se insere perfeitamente em um contexto em que a arqueologia estava influenciada pela biologia<sup>52</sup>.

Entre as abordagens historiográficas que poderíamos classificar como possuidoras de um olhar diferenciado, está um artigo que dialoga e abre espaço para elementos de contacto entre a antropologia e a psicanálise, nomeadamente “The Pre-Freudian Georges Devereux, the Post-Freudian Alfred Kroeber, and Mohave Sexuality” de Stephen O. Murray. Trata-se de um trabalho que se propõe dissecar as influências teóricas de Georges Devereux (1906-1985), mais especificamente em sua dissertação defendida em 1935 com foco no comportamento sexual dos Mohave. Vale ressaltar que o artigo de Murray não possui a pretensão de traçar um historial da aproximação entre as duas áreas (psicanálise e antropologia)<sup>53</sup>, mas compreender a dinâmica interna da produção do trabalho etnográfico de Devereux, que se posicionava como um anti-freudiano até 1938, e portanto fica implícito ou até mesmo obrigatório levantar a questão de saber se é possível, ou mesmo, quão fiáveis seriam os resultados obtidos por um trabalho etnográfico na área da sexualidade justamente por parte de um etnógrafo que até então rechaçava as influências freudianas<sup>54</sup>. Há que considerar ainda a contradição de que é possível encontrar elementos freudianos em sua obra mesmo antes de sua “conversão”.

Outro artigo que demonstra a pluralidade temática reunida no 5º volume é “An Early Case of Personality: Ruth Benedict's Autobiographical Fragment and the Case of the Biblical ‘Boaz’” de Elizabeth Stassinis. Este artigo baseia-se na leitura (e a partir de outras leituras por outros autores) do fragmento autobiográfico que Ruth Fulton Benedict (1887-1948) escreveu para Margaret Mead, com a qual, recorde-se, manteve um relacionamento. Seu texto pode ser lido como uma tentativa de explorar a lacuna deixada pela exegese por parte de outros antropólogos que se debruçaram sobre essa peça-chave do arquivo, inclusive boasianos, além de biógrafos e comentaristas mais tardios que embora “alertem contra a leitura do trabalho de Benedict apenas em termos da medida apolínea de Nietzsche e do

---

<sup>52</sup> Chazan coloca esse contexto no generalizado interesse pela questão das origens humanas no final do século XIX do qual a coleção Mortillet era um reflexo: “No contexto europeu, particularmente no trabalho de Mortillet, a arqueologia pré-histórica estava explicitamente ligada a uma visão da evolução radicalmente anti-teológica (Chazan 1995; Richard 1989, 1991). De Mortillet viu a pré-história humana como uma expressão da lei do progresso humano, uma lei que estava ativa até hoje” (Chazan 2009:79).

<sup>53</sup> Existem inúmeros trabalhos na antropologia com influência em maior ou menor grau da teoria da psicanálise sem que necessariamente estas tenham que perder o carimbo de trabalho etnográfico e este diálogo entre áreas que transbordam as fronteiras disciplinares não é incomum. Para ilustrar, poderíamos por exemplo, questionar se Freud não teria escrito uma psicanálise etnográfica em *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics* (1913) ou se Malinowski não teria escrito uma etnografia psicanalítica em *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (1929).

<sup>54</sup> Murray para reforçar a não aderência de Georges Devereux às ideias freudianas em sua dissertação de 1935 ressaltava que “sessenta das 115 notas finais foram para publicações de Alfred L. Kroeber” um notório crítico da obra de Freud, Totem e Tabu.

excesso dionisíaco (...), todavia não apresentam uma visão alternativa a essa leitura bipolar ou estruturalista da vida de Benedict” (Stassinis 2009:28). Stassinis explora este hiato percorrendo tais extratos autobiográficos - e a luz que irradia desses elementos é particularmente útil para decifrar a densidade da psique de Ruth Benedict e ainda perceber o enfoque biográfico como crescente campo de interesse e como esse olhar vem tomando espaço nos estudos antropológicos contemporâneos e na historiografia da disciplina.

Contudo, fazer uma etnografia de arquivo em torno de uma trajetória pessoal/profissional não implica um reconhecimento ou mesmo a suposição de que o antropólogo em questão é maior do que a sua obra, mas indica, por bons ou maus motivos, o oposto - a vida abordada pode pertencer a um profissional que sobressai com brilho entre os colaboradores da disciplina, ou ainda, pode representar alguém com aspetos condenáveis na sua prática ou metodologia e que a própria trajetória histórica encarregou de apontar como exemplo do que não deve (ou não deveria mais) ser seguido pelos colegas. Este artigo de Stassinis ilustra a tendência para a produção de biografias e assinala quais considerações merecem ser feitas para uma melhor compreensão das interseções entre o trabalho etnográfico, a vida pessoal e a própria história do campo disciplinar. Ao lermos as biografias em seu devido contexto, interpretando a trajetória profissional e o itinerário intelectual percorridos pelo(a) biografado (a) dentro das tradições nacionais e das correntes teóricas então em voga, levando em conta as interações entre os contextos político-institucional, estabeleceremos as conexões que fazem com que a história de vida do antropólogo/etnógrafo seja também (ou principalmente) a história da antropologia.

Se o estudo da vida pessoal de um antropólogo ou etnógrafo pode auxiliar ou até ser fundamental para compreender sua produção académica, em simultâneo, sem diminuir a importância desse aspeto, o estudo recai também sobre um contexto maior a ser considerado: o contexto político em que se faz a etnografia, que pode até, como veremos a seguir, vir a ser impedida de ser feita, pois pode o etnógrafo ele próprio ver-se em processos de exclusão. É o que nos traz o artigo “Not Allowed to Stay and Unable to Leave: Paul Kirchhoff’s Quest for a Safe Haven, 1931–41” por Geoffrey Gray. O autor coloca em discussão o período de uma década em que o antropólogo Paul Kirchhoff (1900-1972) passou por extensas dificuldades na condição de refugiado e emigrado para encontrar segurança política e académica fora de seu país natal (Alemanha) por causa de suas filiações políticas (nomeadamente inclinação comunista). Para além disto, sua nacionalidade alemã somada à condição de judeu fez com que “todos agissem contra a possibilidade de ele fazer carreira na Grã-Bretanha e nos Estados

Unidos”. E depois de 1933, “ele acreditava que não poderia voltar para a Alemanha sem pôr em risco sua vida” (Gray 2009:167). Gray desenvolve uma abordagem que explora uma espécie de olhar sobre a geopolítica internacional da liberdade acadêmica e política neste contexto de intolerância<sup>55</sup>, pois segundo ele próprio, o propósito do texto é o de ir “(...) ilustrando, tanto em nível nacional quanto transnacional, o entrelaçamento da antropologia e do governo e a crescente importância dos nascentes serviços de segurança nacional que eram anti-comunistas na orientação (...)” (Gray 2009:168).

Defende Gray que apesar do entendimento que a antropologia poderia ajudar o sistema colonial a ser mais eficiente, a proximidade que os antropólogos tinham com os colonizados levantava preocupação de que estes pudessem incitar alguma insurreição de natureza comunista e assim ameaçar o controle hegemônico imperial, “portanto, não apenas vemos as conexões internacionais e os entrelaçamentos da antropologia, mas também o papel internacional em desenvolvimento de um serviço de segurança nascente e sua vigilância de antropólogos e outros considerados indesejáveis” (Gray 2009:169). Isso significa que a concessão de autorização para o trabalho de campo estava condicionada a critérios ideológicos em detrimento dos critérios técnicos, sendo outorgada preferencialmente àqueles que estavam em harmonioso alinhamento com a ideologia imperial, ou que, no mínimo, não contrariassem nem oferecessem maiores riscos a tais interesses. Gray dedica-se analisar a dinâmica do deslocamento entre fronteiras do antropólogo Paul Kirchhoff dentro dessa geopolítica internacional da liberdade acadêmica e política, pois sendo considerado um risco ao sistema e sem poder retornar à Alemanha, estava a mercê destas forças e até da indiferença de alguns dos colegas antropólogos (mas também do auxílio de outros).

Ao abordar o aspeto da visão política pessoal do antropólogo, e embora arrisque supor que o Império Britânico tenha atribuído aos antropólogos um poder de subversão e agitação social muito maior do que aquele que efetivamente possuíam, o artigo não deixa de suscitar de forma meritória uma reflexão sobre a importância estratégica da disciplina que ambigualmente terá ajudado a consolidar o poder do império, mas que poderia tornar-se ameaçadora e contribuir para a destruição do mesmo. Mas Gray vai ainda mais além: mostra-nos as tentativas de silenciamento do trabalho e de coação da liberdade acadêmica, bem como o corporativismo (ou a falta dele) entre os profissionais da antropologia, cujos

---

<sup>55</sup> As acusações recaem sobre os governos e as autarquias das administrações coloniais. Gray faz a devida separação e inocenta a Fundação Rockefeller no tocante ao patrulhamento ideológico: “A Fundação parecia desconectar as crenças políticas e a erudição privadas. Concluí que, em contraste com a natureza intolerante e censora da cultura acadêmica australiana, havia uma cultura acadêmica internacional representada pela Fundação Rockefeller. Ela era tolerante com a diversidade, incentivava a pesquisa livre e crítica e não se preocupava com o comportamento pessoal e o interesse próprio dos funcionários públicos” (Gray 2009:168).

empreendimentos etnográficos escrevem a história, mas não estão imunes a ela. A historiografia de Gray, situada embora no epicentro das questões de poder em termos de contexto histórico, como que subverte a lógica da crítica da antropologia ao subtrair os antropólogos do passado ao campo dos "vilões" e ao enfatizar como podiam ser vítimas de um sistema que largamente transcendia e não era identificável com a antropologia.

Outro artigo presente no 5º volume de HOAA que percorre a temática sobre os pontos de vista políticos do antropólogo relacionando factos específicos de sua biografia com o contexto histórico é “Alexander Goldenweiser’s Politics” de Sergei Kan. O texto busca decifrar os motivos pelos quais o antropólogo Alexander Alexandrovich Goldenweiser (1880-1940) se destacou por ir na contra-mão dos antropólogos<sup>56</sup> e intelectuais americanos das décadas de 1920-30 e por se posicionar de forma crítica e hostil em relação à União Soviética - uma atitude especialmente intrigante nas palavras de Kan. O autor propõe-se dissecar o pensamento de Goldenweiser e observa que, “ao contrário de Boas, que tendia a separar seu ensino de sua preocupação com as questões políticas do dia, (...) levava essas preocupações para a sala de aula (...)” (Kan 2009:184). Há aqui uma mudança de paradigma - o pensamento sai da esfera da mera convicção pessoal ao influenciar a práxis etnográfica/pedagógica e adentra em outro patamar. A singularidade deste caso afeta por si só as considerações de natureza historiográfica a tecer sobre o texto de Kan, mas indo de encontro à de Gray: num caso como no outro, a contextualização põe a descoberto as subtilezas - posteriormente esquecidas ou escamoteadas pelos críticos - da situação e do posicionamento políticos dos antropólogos clássicos, neste caso dos boasianos.

Nesses termos é preciso considerar quais são os elementos que compõem a visão que teria

---

<sup>56</sup> Embora o foco do artigo seja decifrar Goldenweiser, Kan faz uma leitura multissituada do pensamento político do período e ancora sua argumentação percorrendo o posicionamento de Boas e Leslie White como contrapesos para seu diagnóstico. Sobre Leslie White, assinala: “(...) Tendo passado seis semanas na União Soviética em 1929, como parte de um grupo de estudiosos americanos supervisionados por um soviético, White, cuja impressão geral da URSS era muito positiva, decidiu que ele estava pronto para chocar seus colegas cientistas sociais com uma radicalmente nova interpretação da Revolução Bolchevique. (...) Dois anos depois, ele preparou um manuscrito de sessenta páginas (...) um ensaio peculiar, que não cita nenhuma fonte, exceto a informação estatística soviética tratada sem críticas. White aceita todos os argumentos soviéticos oficiais sobre seu sistema económico, social, político e ideológico, incluindo argumentos tão falsos quanto a reabilitação de criminosos políticos, a natureza coletiva da liderança do partido, e assim por diante. É óbvio que White não se importava muito com os detalhes de seu ‘estudo’, mas estava interessado no ‘quadro geral’ - isto é, a ‘grande teoria’(...)” (Kan 2009:190-191) *Ao abordar a visão de Boas, Kan parece não esconder um certo desencanto* (Kan 2009:190;193): “(...) Se a análise parcial da história russa e da experiência soviética de White pudesse ser atribuída ao seu entusiasmo esquerdista juvenil e à falta de sofisticação teórica, o que devemos fazer com a tendência de Franz Boas de não criticar publicamente o regime soviético? (...) Até o final de sua vida, Boas parece permanecer convencido de que, embora os métodos do nazismo e do comunismo soviético fossem semelhantes e igualmente repreensíveis, os objetivos do último permaneceram nobres. O mais surpreendente é o facto de Boas não ter mudado de ideia mesmo depois que a Rússia Soviética assinou o infame pacto com Hitler em agosto de 1939 (...)”.

regulado a lente antropológica de Goldenweiser:

“(…) Seus pontos de vista políticos se alinharam com os de outros liberais americanos da era progressista que publicaram em *The New Republic* e *The Nation* (...). Em algumas questões-chave, no entanto, ele ficou à esquerda dos liberais, inclinando-se mais de perto para os radicais independentes e socialistas de todos os tipos, embora ele nunca se tenha identificado com nenhum dos partidos socialistas. (...) Devido (...) aos tópicos de algumas de suas palestras públicas, Goldenweiser adquiriu a reputação de um radical (...). Vários de seus ex-alunos (...) se lembravam dele como um radical com quem compartilhavam suas próprias ideias progressistas e até visões comunistas (...). Uma peça interessante demonstrativa das visões anarquistas de Goldie [sic], que o tornaram um adversário de um Estado forte, é uma passagem de um artigo não publicado, ‘The Future of Social Sciences’, que ele apresentou na reunião de 1934 da Pacific Sociological Society. Aí, ele não apenas criticou os estados totalitários da Europa ocidental e oriental, mas fez o seguinte comentário sobre os EUA sob o New Deal de Roosevelt: ‘Um exemplo igualmente significativo de controlo de grupo é apresentado pelos Estados Unidos no qual um executivo semi-ditatorial está assumindo funções sem precedentes de transformação e controlo verificadas apenas por fragmentos sobreviventes de ideologia democrática e pelo fantasma rapidamente desaparecido do que antes era a doutrina económica do laissez faire’(…)”. (Kan 2009:184-185)

Em um período em que a antropologia já havia reivindicado para si o estatuto de ciência social, seria caso de supor se o rico universo das inclinações políticas de Goldenweiser - constituindo-se em elemento representativo de várias correntes então em voga - não seria uma forma de ele reforçar esse estatuto buscando desvincular-se de um evolucionismo tardio, de genealogia morganiana e com vínculos à União Soviética. Merece atenção a tal “atitude intrigante”, nas palavras de Kan, sendo que este busca compreender o facto de Goldenweiser destoar de significativa parcela dos intelectuais contemporâneos embevecidos ante a experiência comunista<sup>57</sup>; mas não menos intrigante é a diversidade de seu pensamento e qualquer tentativa de padronizá-lo pode converter-se em tarefa improdutiva e frustrante: ele abominava a ditadura soviética do proletariado, mas também nutria profundo desgosto pelas falhas e limites das democracias modernas; repudiava veementemente o totalitarismo, mas reconhecia que governos liberais poderiam comportar-se de forma ditatorial e criticava os severos danos da sociedade capitalista, sem no entanto se deixar seduzir pelo “marxismo aplicado” visto na URSS.

Considerando a pluralidade no tocante às suas convicções, talvez seja mais prudente,

---

<sup>57</sup> Kan situa o contexto histórico da simpatia coletiva dos intelectuais americanos pela experiência soviética (Kan 2009:189-190): “A fascinação e entusiasmo da esquerda americana pelo experimento soviético na década de 1920 é fácil de entender. O que é mais notável é o quão difundidas tais atitudes estavam entre não apenas os liberais do *The Nation* e do *The New Republic*, mas até mesmo os engenheiros e cientistas mais politicamente moderados e sóbrios. É claro, é preciso levar em consideração o facto de que o auge da industrialização soviética e de outros projetos gigantes e muito elogiados coincidiu com o início da crise económica nos Estados Unidos e no resto do mundo ocidental.”

sugere Kan, fugir da tentação de encaixar Goldenweiser em definições - o que seria redutor - mas sem dúvida que estamos diante de um antropólogo dotado de um profundo humanismo com laivos anarquistas, sempre que o poder, seja qual for a vertente, representasse ser um problema ao invés de solução, e disposto a compartilhar sua fé otimista na individualidade e a defender sem dogmas aquilo que a civilização produziu de melhor (fosse do mundo liberal ou socialista). Talvez esta mistura homogênea resultante da diversidade com coerência seja o grande legado de Goldenweiser à antropologia.

Tematicamente, também é possível observar que diversos artigos que dedicam espaço a elucidar a relação dos antropólogos com as comunidades estudadas vêm recebendo espaço nas páginas de HOAA. E tal como afirmado em relação às biografias, não seria incorreto apontar esse facto como sendo mais uma tendência constatada. As duas podem aliás combinar-se, nomeadamente em torno de figuras que foram interlocutores de exceção, informantes, colaboradores, inclusive suscitadores de etnografias ou produtores de criações vernaculares em diálogo com a sensibilidade da etnografia de salvamento, quer a boasiana, quer a evolucionista na esfera de Morgan e do Bureau of American Ethnology - considerando as imprevistas linhas de continuidade entre as duas<sup>58</sup>. Nesse sentido, como primeiro exemplo no 5º volume temos “Reviving the Peace Queen: Revelations from Lewis Henry Morgan's Field Notes on the Tonawanda Seneca” por Anthony Wallace e Deborah Holler. Os autores, através das notas de campo do estudioso da sociedade e da cultura Haudenosaunee, que foi Lewis Morgan (1818-1881), investigam tais notas com o objetivo de proporcionar uma nova leitura sobre factos que teriam sido negligenciados pelos estudiosos da sociedade iroquesa. Esta revisitação trilha um roteiro cuja preocupação inicial seria:

“(…) Investigar mais sobre as circunstâncias que levaram os Sénecas de Tonawanda a conferir o título de Jiconsaseh a Caroline Parker, evocando com esse nome a imagem não apenas da Rainha da Paz dos Neutros, mas também, mais importante, da Jiconsaseh que foi a conselheira e colaboradora, com Hiawatha e Dekanawidah o Pacificador, na fundação da liga, e para alguns iroqueses também, Jiconsaseh como a filha da Mulher do Céu (...)”. (Wallace e Holler 2009:94)

Os autores defendem a teoria de que:

“(…) Caroline Parker foi instalada como Jiconsaseh como parte do esforço para restaurar o *Council fire*<sup>59</sup> da Confederação em Tonawanda quando a nova Nação Séneca em Allegany e Cattaraugus retirou às mãos do clã o seu poder de nomeação dos chefes e privou todas as

---

<sup>58</sup> Ver Regna Darnell, 1999.

<sup>59</sup> Expressão de difícil tradução, sendo que o termo "fogo" se refere à fogueira em torno da qual se reuniam os membros do conselho.

mulheres Sêneca em favor de um processo eleitoral exclusivamente masculino modelado após as leis eleitorais masculinas da época (...)" (Wallace e Holler 2009:101)

Parker, em razão de seu respeitável caráter, aliado às conexões e habilidades que possuía, não era apenas importante entre o seu povo enquanto elemento necessário para diminuir uma tensão social de gênero, mas também uma peça fundamental para a própria compreensão da etnografia de Lewis H. Morgan - à luz da consideração e amizade duradoura que a nativa Caroline Parker (1824-1892) e o antropólogo Morgan mantiveram. O artigo sugere estabelecer as conexões que teriam sido negligenciadas por uma historiografia que teria privilegiado a colaboração entre Ely Parker<sup>60</sup> (1828-1895), - irmão de Caroline - e Morgan.

Caroline Parker possuía profundo conhecimento etnográfico e histórico de seu povo e da sociedade norte-americana, portanto, mais do que uma simples colaboradora de um etnógrafo ela era uma verdadeira ponte entre dois mundos atuando como mediadora cultural:

"(...) Quando jovem, 'Carrie' Parker tornou-se apaixonada pelo cristianismo depois de ficar muito impressionada com os missionários batistas que visitaram a casa de seus pais (...) Ela foi ainda mais 'aculturada' na sociedade branca 'civilizada' pelos professores da escola batista na reserva e mais tarde residiu em Albany, a florescente capital do estado, enquanto estudava na Escola Normal (...) Em seus esforços para 'traduzir' e preservar os valores mais nobres inerentes às tradições Haudenosaunee, ela atuou como mediadora cultural, fornecendo produtos exemplares de cultura material e tradição oral à sociedade branca. (...) Para muitas mulheres brancas progressistas e defensoras dos direitos das mulheres, Caroline, uma Cristã bem-sucedida, se tornaria uma 'mãe da civilização' em sua casa e comunidade, e asseguraria a 'progressão' de sua comunidade na cultura e sociedade americana dominante (...)". (Wallace e Holler 2009:100-101)

Outro artigo que aborda a relação com as comunidades estudadas é "Living Memory: Milocca's Charlotte Gower Chapman" por Sam Migliore, Margaret Dorazio-Migliore e Vincenzo Ingrassi, que retrata a pesquisa de Charlotte Gower Chapman (1902-1982) em Milocca (atual Milena) na Itália em 1928. Embora exibindo traços convergentes com o artigo de Wallace e Holler por focar as relações entre antropólogos e "etnografados", este artigo apresenta-se com a preocupação metodológica de romper com a historiografia tradicional, que de acordo com seus autores, "tem sido traçada através de uma lista de indivíduos proeminentes que fizeram significativas contribuições teóricas, metodológicas e etnográficas para a disciplina" (Migliore, Dorazio-Migliore, Ingrassi 2009:110), o que não implica

---

<sup>60</sup> É exemplo o texto de Scott Michaelsen, "Ely S. Parker and Amerindian Voices in Ethnography", 1996 (American Literary History 8:615-638), citado por Theresa L. McCarthy em "Iroquoian and Iroquoianist: Anthropologists and the Haudenosaunee at Grand River", *Histories of Anthropology Annual*, Volume 4, 2008: 135-171.



necessariamente negar a grandeza e as contribuições dessas figuras, mas sim trazer à disciplina um questionamento sobre vícios historiográficos que estariam a criar uma espécie de “casta etnográfica” - ocasionada por um excesso de foco nesses ancestrais da disciplina - enquanto que outros profissionais estariam “relegados ao status de notas de rodapé na história da antropologia, ou completamente esquecidos” (Migliore, Dorazio-Migliore, Ingrascì 2009: 110).

Os autores utilizam como base o artigo de Maria Lepowsky, “Charlotte Gower and the Subterranean History of Anthropology”, publicado por Richard Handler no volume *Excluded Ancestors, Inventible Traditions: Essays toward a More Inclusive History of Anthropology*, está em causa o conceito, desenvolvido por Handler, de *excluded ancestors*. Handler defende a tese de que a historiografia do campo antropológico também sofre, tal como o devir histórico da disciplina, processos de inclusão e exclusão e inova ao teorizar o conceito de antepassados excluídos: autores que não estão na ordem do dia ou no holofote da disciplina, mas que nem por isso deixaram de realizar importantíssimas contribuições, ora ignoradas no seu tempo, ora posteriormente obliteradas<sup>61</sup>.

Segundo Migliore, Dorazio-Migliore e Ingrascì, a pesquisa de Lepowsky publicada no volume de Handler deu à obra de Charlotte Gower Chapman uma segunda oportunidade para alcançar um novo e crescente interesse antropológico. Procuram então explorar a ambivalência de Gower Chapman que hoje oscila entre ser “na melhor das hipóteses (...) uma nota de rodapé na história antropológica, uma ancestral disciplinar sem seguidores”, ou ainda a criadora de uma obra que “(...) tornou-se tanto um ponto de entrada em aspetos da vida e história de Milocca como uma fonte de orgulho para a comunidade enquanto documento disponível à escala mundial (...)” (Migliore, Dorazio-Migliore, Ingrascì 2009:141;142).

Por fim, para breve e última análise sobre uma perspectiva historiográfica diferenciada e alternativa em relação à teoria social do poder e à crítica da antropologia, temos no 5º volume de HOAA<sup>62</sup> o artigo “Radcliffe-Brown on Colonialism in Australia” de Michael Asch. Trata-se de uma revisão do célebre antropólogo funcionalista A. R. Radcliffe-Brown

---

<sup>61</sup> Recorde-se, contudo, que já Andrew Lyons avançara a ideia de "Missing Ancestors" no volume 3 de HOAA.

<sup>62</sup> Sob o 5º volume temos mais dois artigos que se encaixam nessa perspectiva diferenciada e que por questão de espaço e objetividade não serão objeto de abordagem: “A Wormhole to Kroeber's Whirlpool: Revisiting Cultural Configurations in Light of Complexity and Assemblage Theory” de Robert Shanafelt, em que seu autor revisita a etnologia boasiana com foco em aspetos do trabalho de Franz Boas e Alfred Kroeber, buscando em um artigo muito original encontrar as complexas conexões entre as ideias de Boas e Kroeber e a teoria do caos (dinâmica não-linear). Outro artigo não abordado é “Sociology, Progressivism, and the Undergraduate Training of Anthropologists at the University of Wisconsin, 1925–30” de Frederic W. Gleach. O autor investiga as causas pelas quais a Universidade de Wisconsin teria produzido um considerável número de proeminentes antropólogos progressistas na década de 1920.

(1881-1955) com o objetivo de tecer uma contra-crítica à já tão alegada cumplicidade com os poderes coloniais: senão com o objetivo de redimi-lo totalmente desta acusação, ao menos oferece uma perspectiva mais benigna da personalidade política de Radcliffe-Brown. Michael Asch reconhece que são escassas as evidências com as quais trabalha, mas de qualquer forma elas levantam a possibilidade de que Radcliffe-Brown procurou engajar-se. Qualquer afirmação mais incisiva entra no terreno da especulação, embora para o autor, os elementos disponíveis sejam suficientes para caracterizar um compromisso com a luta anticolonial. Ao vislumbrar esse cenário, Asch questiona: “(...) Sua carta ao *Times* é uma anomalia em uma carreira dedicada ao desenvolvimento da disciplina? (...)” (Asch 2009:161). Com efeito, Radcliffe-Brown, de um modo geral, “não se intrometeu nas controvérsias políticas de sua época”. E Asch acrescenta:

“Talvez como resultado, o quadro que emerge é que ele dedicou suas energias ao desenvolvimento da disciplina, limitando sua inserção no mundo político mais amplo a promover o valor da antropologia para ‘homens de assuntos práticos’ e oferecendo conselhos práticos às autoridades coloniais (...)”. (Asch 2009:152)

Asch não desenvolve um texto centrado no posicionamento político, ao menos não nos moldes do de Sergei Kan, acima analisado, em que isso se afigura como foco central. Daí que a preocupação sobre a localização política de Radcliffe-Brown figure apenas transversalmente<sup>63</sup>. Asch não ignora que como tantos outros antropólogos de sua época, seu biografado adotou o socialismo - porém o autor acredita “(...) que podemos ir além e especificar que a política de Radcliffe-Brown incluía uma crítica profunda do domínio colonial na Austrália (...)” (Asch 2009:153). Embora essa “crítica profunda” tenha sido baseada em apenas duas únicas provas documentais - uma carta que ele escreveu ao *Times* londoniano em 1937 sobre o tratamento dos povos aborígenes da Austrália e um artigo de 1935, intitulado “Patrilineal and Matrilineal Succession” - Asch interpreta que, embora escassas, são contundentes. Tratar-se-ia de uma inequívoca crítica da ideologia racista e do etnocentrismo, através dos quais o domínio colonial britânico na Austrália (e em tantos outros locais) se legitimou.

Este é mais um caso de um historiador da antropologia que, sem abordar explicitamente as ruturas geracionais na antropologia que tanto indispõem Herbert S. Lewis, põe tacitamente

---

<sup>63</sup> Asch não ignora o viés político de nosso tempo nem da época contemporânea a Radcliffe-Brown, mas deixa claro que sua análise não segue por este caminho (Asch 2009:161): “(...) Certamente não estou argumentando que a abordagem de Radcliffe-Brown não tenha problemas (...). Nem estou argumentando que a análise política de Radcliffe-Brown atinge o alvo (...). A avaliação de seu trabalho etnográfico no contexto de seu tempo e sua contribuição para tratar de questões políticas contemporâneas deixo a outros mais qualificados do que eu (...)”

em xeque as distorções do passado da disciplina e em particular os estereótipos acusatórios quanto ao posicionamento político conservador e à cumplicidade colonial dos clássicos. Por detrás das variedades da historiografia, será possível descortinar uma sensibilidade mais transversal, porque mais propensa às exigências do historicismo?

## 6. “ANTROPOLOGIAS DO SUL” UMA COORDENADA NEGLIGENCIADA NO ATLAS HISTÓRICO DA DISCIPLINA

A cartografia como metáfora de mundos divididos é apropriada para ilustrarmos a dicotomia existente entre um hemisfério “norte” colonizador e um hemisfério sul “colonizado” em um passado relativamente recente: a diversidade de projeções cartográficas ao longo da história, via de regra, retrataram o ponto de vista de seus idealizadores (nomeadamente as potências colonizadoras) reproduzindo no papel a hegemonia feita à força e traçada muitas vezes dentro dos gabinetes. Desde o período das grandes navegações, a ampla maioria das convenções cartográficas, como é sabido, reproduzem o hemisfério sul colonizado na parte de “baixo” de um mapa que ilustra exatamente estas mesmas potências colonizadoras na parte de “cima” do planisfério - deixando de forma simbólica, porém clara - o “devido lugar” de cada um nessa relação desigual. É nessa configuração geopolítica que se estruturaram, segundo a crítica pós-colonial, muitas das raízes epistemológicas da antropologia, pelo que a mesma pode ser útil como ponto de partida para compreender os desdobramentos da história da ciência antropológica a partir de uma ótica que traga como referência exatamente uma “Antropologia do Sul” em contraponto a uma “Antropologia do Norte” - no tempo presente como conceito de natureza mais sócio-política que geográfica - para resolver problemas em comum, nomeadamente naquilo em que uma pode explicar e auxiliar a outra em seus alegados problemas ou pelo menos ambiguidades ideológicas, fruto das relações históricas assimétricas entre os povos em questão.

A proposta deste capítulo é abordar a história da disciplina sob este ângulo, utilizando como texto de referência o artigo de Esteban Krotz, “Evolution of the Anthropologies of the South: Contributions of Three Mexican Anthropologists in the Latter Half of the Twentieth Century”, do 6º volume de *Histories of Anthropology Annual*<sup>64</sup>. Em sua abordagem, Krotz

---

<sup>64</sup> Em certa medida, a escolha recaiu sobre o artigo de Krotz em virtude da intenção de oferecer um contraponto a um expressivo número de artigos que abordam a antropologia da América do Norte (ou uma antropologia “americanista” num sentido lato) e compõem o 6º volume de *Histories of Anthropology Annual*, iniciando por Regna Darnell em “National and Transnational Anthropology: The Canadian Exemplar”; ainda na esfera da antropologia canadiana, temos o artigo de David W. Dinwoodie, “The Canadian Anthropological Tradition and Land Claims”. Fazendo referência à antropologia praticada nos Estados Unidos da América, temos o artigo de Joshua Smith sobre uma voz dissonante no contexto do boasianismo reinante - porque sociológica e radcliffe-browniana, com vertentes aplicadas também: “The Political Thought of Sol Tax: The Principles of Non-Assimilation and Self-Government in Action Anthropology”; e ainda dentro do contexto estado-unidense, temos mais dois artigos a fazer referência ao trabalho de Boas e seus desdobramentos, antecedentes e conexões, sendo o primeiro de David J. Meltzer, “When Destiny Takes a Turn for the Worse: William Henry Holmes and, Incidentally, Franz Boas in Chicago, 1892-97” e por fim, o artigo da historiadora da antropologia francesa Christine Laurière, que faz a ponte com o americanismo na Europa e nomeadamente em França, através de um dos seus principais representantes, o sempre esquecido Paul Rivet: “Anthropology and Politics, the Beginnings:

defende que “Muitas vezes a existência de ‘antropologias do sul’ torna-se visível através de uma experiência completamente inexistente nas origens da ciência antropológica e apenas fracamente emergente em alguns lugares durante o primeiro século da vida da disciplina” (Krotz 2010:1). E identifica, com o olhar percorrendo o caminho inverso, que estamos próximos de um marco na evolução da ciência antropológica (a expressão é do próprio Krotz) que em seu entender não foi ainda estudado nem reconhecido com o devido merecimento, considerando o grau de profissionalismo institucional e refinamento teórico alcançados por aqueles que dantes haviam sido objetos de estudo e agora são protagonistas de suas próprias história e teoria: “Esta é a experiência de antropólogos vindos dos países onde a antropologia se originou, que agora se encontram em muitas das regiões sobre as quais as monografias clássicas foram escritas, não mais apenas com ‘nativos’ ou ‘informantes-chave’, mas cada vez mais com ‘colegas nativos’ (...)”<sup>65</sup> (Krotz 2010:1).

Krotz amplia perspicaz e sensivelmente o raio de alcance do "GPS" da disciplina para que ela possa identificar as etnografias de qualidade cujos méritos não residem na sua localização geográfica ou, melhor dizendo, nos "habituais" centros de produção do saber, mas em seus fundamentos e peculiaridades conceptuais e metodológicas<sup>66</sup>. Em certa medida, o trabalho de Esteban Krotz não deixa de conservar alguns traços comuns na historiografia da disciplina, indo de encontro nomeadamente à essência do trabalho publicado por Richard Handler no volume *Excluded Ancestors, Inventible Traditions: Essays toward a More Inclusive History of Anthropology*<sup>67</sup>, uma vez que estão em causa, em grande medida, antigos processos de exclusão e, agora, de uma nova inclusão, a que chama precisamente, neste excerto, de "novidade". Trata-se de uma visibilidade escondida no passado, mas nem por isso inexistente. Poderia ter feito parte da historiografia da disciplina há mais tempo, se os critérios aplicados tivessem sido outros:

“A maneira habitual de abordar a história da disciplina como uma sequência de ‘escolas’ ou

---

The Relations between Franz Boas and Paul Rivet (1919-42).”

<sup>65</sup> Esta afirmação suscita ao menos dois temas transversais importantes: a dinâmica entre observadores nativos e não-nativos e a legitimidade/utilidade da construção do conhecimento antropológico. Para uma abordagem que explora essas temáticas cujo contexto são a etnografia americanista vide artigo de Mindy J. Morgan, “‘This Piece of Authentic Work Many a Novice Has Failed to Get’: Critiquing Anthropological Knowledge in the Montana Writers’ Project” no 4º volume de HOAA, e para uma abordagem em que pesa a crítica ao trabalho do antropólogo “branco” e a interrogação da disciplina sob a perspectiva do olhar nativo (e seu contraponto) vide capítulo 3.

<sup>66</sup> É importante salientar que Krotz reconhece o peso e o papel dos acontecimentos históricos na configuração epistemológica da disciplina, mas utiliza esse conhecimento para explicá-la a partir de uma perspectiva histórica alternativa e subtil, isto é, sem encarar as “Antropologias do Sul” como uma mera continuidade de (ou mera resistência a) uma “Antropologia do Norte”.

<sup>67</sup> Vide capítulo 5

‘paradigmas’ provavelmente contribuiu consideravelmente para esconder a novidade da situação. Se ao invés disso, se procedesse a uma combinação de uma abordagem ‘internalista’ com uma abordagem ‘externalista’ que levasse em conta tanto as guerras mundiais, a descolonização dos anos 50 e 60 e o fim da Guerra Fria no final dos anos 80 enquanto eventos decisivos para as configurações socioculturais de nosso mundo (dos quais as diversas tradições antropológicas formam partes integrantes), essa situação seria bastante evidente”. (Krotz 2010:1)

Apesar do paralelo entre os textos de Krotz e de Handler, que buscam amenizar silenciamentos e trazer para o holofote da disciplina relevantes contribuições anteriormente ignoradas, há que destacar uma diferença fulcral que reside no modo em que cada um aponta o seu caleidoscópio historiográfico, pois o trabalho de Handler foca o resgate do trabalho de determinados autores no seio de tradições visíveis, enquanto Krotz, mesmo que em seu estudo de caso aborde individualmente três autores mexicanos, atua no atacado, por assim dizer, buscando trazer à tona aquilo que já seria possível classificar como uma tradição antropológica excluída - nomeadamente as tais “Antropologias do Sul”<sup>68</sup>. Por outro lado, reconhece que este conceito é problemático e pode causar interpretações dúbias e até mesmo mal-entendidos, salientando que “sul” deve ser entendido primeiro como referência socioeconómica e político-cultural para, em segundo lugar, ser compreendido no sentido da geografia: o próprio estudo de caso que visa esmiuçar as tais “Antropologias do Sul” aborda a etnografia praticada no México - que obviamente fica no hemisfério norte<sup>69</sup>.

Se por um lado Krotz reconhece as problemáticas envolvendo o conceito de “Antropologias do Sul”, por outro ele identifica os elementos que ancoram a construção do termo com o propósito de deixá-lo o menos escorregadio possível localizando-o no espaço e no tempo para deixar claro a que se faz referência, nomeadamente:

“(…) a duas dimensões de um determinado tipo de antropologia que surgiu com particular intensidade durante o último terço do século XX. A primeira é seu caráter secundário em um sentido estritamente histórico: estamos tratando aqui de antropologias, por assim dizer, da segunda geração, desenvolvidas fora da região em que nasceu a antropologia científica. A segunda refere-se ao facto de que os países e sociedades em cujo seio essas antropologias

---

<sup>68</sup> Krotz valoriza as especificidades locais e individuais que concorrem para a elaboração de uma etnografia de características endémicas, mas não ignora a existência de uma “ansiedade não incomum de membros de comunidades antropológicas emergentes no Sul em buscar sua legitimação científica, sobretudo por meio da repetição de certas práticas académicas observadas no Norte”. Isso não significa, entretanto, que Krotz tenha hiperdimensionado a antropologia do Norte e se surpreende, por exemplo, com o facto da antropologia profissional no México ter surgido quase ao mesmo tempo que nos países que criaram a disciplina; ou com o facto de no Brasil a comunidade de antropólogos ter se tornado maior que a de toda a Península Ibérica. O seu discurso apenas implica um reconhecimento, sem fazer generalizações, de que existe uma “(...) hegemonia sociocultural em que os países que deram origem à antropologia continuam a desempenhar um papel decisivo, em que nem mesmo nos campos científicos há subsídio conveniente para a inclusão de recém-chegados que logo poderiam se tornar rivais, e onde, por vezes, redes complexas de troca, colaboração e competição são estabelecidas” (Krotz 2010:2).

<sup>69</sup> Ver em particular, Connell 2007.

surgiram, se consolidaram e se desenvolveram são marcadas pelas sequelas da ordem colonial secular e, em consequência, por uma situação geral de periferia, marginalização, exclusão, dependência (...). (Krotz 2010:2-3)

A identificação de duas grandes categorias de antropologia em torno destes critérios legitima assim uma distinção fundamental entre as antropologias do “Norte” e do “Sul”. Contudo, é possível perguntarmo-nos, sob uma perspectiva historiográfica, se não estará o autor e os demais defensores do novo paradigma a erguer mais um muro em uma já tão dividida disciplina. Ou, pelo contrário, em uma cisão já existente, mas pouco explorada, seu diagnóstico estará antes a oferecer uma possibilidade de erguer uma ponte disposta a enriquecer ambos os lados? Nas palavras de Krotz, há um reconhecimento implícito da existência de uma antropologia de “tipo latino-americano”<sup>70</sup> e esta diferenciação “não pressupõe colocar uma barreira intransponível, ou mesmo oposição”. Indica sobretudo “uma situação relativamente nova - a discordância em como denominá-la é um sintoma de sua novidade e de um tratamento escasso até agora - quando merece ser abordada a partir da perspectiva da história e da filosofia da ciência” (Krotz 2010:3).

Diante de tal apelo para uma revisitação dos fundamentos epistemológicos da disciplina, há um reconhecimento tácito da existência de uma antropologia hegemônica, que, frisa-se, não é necessariamente uma antropologia “do Norte” em qualquer sentido estrito. Como temos acompanhado ao longo das páginas de HOAA, é possível configurar estas revisitações críticas do campo disciplinar da antropologia como uma tendência historiográfica expressa<sup>71</sup>; e o olhar de Krotz coloca certamente seu artigo na esteira destas tendências que dão por adquirida a validade da maior parte da crítica pós-colonial cuja preocupação com a dominação e o poder é evidente, embora neste caso menos fulcral, pois que se abstém de buscar na própria ciência antropológica os responsáveis ou cúmplices pelas formas de violência colonial exercida nos contextos do “Sul”:

“No entanto, apesar da suposta desterritorialização proclamada por várias teorias da globalização, não se pode duvidar seriamente da existência de alguns grandes segmentos populacionais e coletividades situados primariamente no Hemisfério Sul e decisivamente marcados por uma situação de dependência e por mecanismos particularmente explícitos e crus de exploração e dominação, assim como pela discriminação étnico-racial, cultural, de gênero e

---

<sup>70</sup> É possível especular - sem desmerecer suas convicções nem diminuir a importância e a sensibilidade delas - que Krotz tenha dado ênfase àquilo que ele classifica como situação relativamente nova e à discordância em como denominá-la, com o intuito de valorizar sua própria pesquisa.

<sup>71</sup> Para uma discussão sobre a trajetória da antropologia com um olhar para as particularidades da geração de antropólogos do período pós-colonial e as consequências nos fundamentos epistemológicos e ativismos políticos na disciplina, vide capítulos 1 e 5.

até religiosa. Ao contrário, o termo ‘Norte’ identifica segmentos populacionais e coletividades que são estruturalmente dominantes, os principais beneficiários da exploração e dominação existentes, e tendem a ser mais livres face às formas mais grosseiras de violência e discriminação mencionadas acima”. (Krotz 2010:2)

Estas considerações sobre violência, extraídas do ensaio de Krotz, permitem identificar o caminho que estruturou conscientemente o processo da arquitetura do mesmo. Elas têm como objetivo caracterizar os antecedentes contextuais do próprio pensamento do autor e compreender quais seriam as influências que orientaram a construção de seu texto sobre a antropologia social e cultural produzida no México durante os dois primeiros terços do século XX, que, segundo ele, é uma integrante parte das “Antropologias ainda emergentes do Sul”. A expressão “ainda emergentes” merece destaque por ser um processo que, na avaliação de Krotz, continua em expansão:

“Esta última questão é particularmente importante do ponto de vista epistemológico - e exclusiva da antropologia no concerto das ciências sociais - uma vez que a antropologia científica nasceu do interesse cognitivo das culturas da Europa Central e do Norte no seu caminho para a urbanização, industrialização e construção da nação - para conhecer outras culturas (internas e externas, contemporâneas e anteriores). Como é que as influências unidirecionais e mútuas operam entre as diferentes tradições antropológicas que formam o todo complexo da antropologia universal ?”. (Krotz 2010:4)

Uma antropologia que se dispôs a compreender o outro, agora precisa ser compreendida. O que transferiria um caráter singular à antropologia mexicana<sup>72</sup> é a sua dimensão histórica, pois “(...) o presente só pode ser entendido como resultado de um passado específico, que no México é representado, mais do que qualquer outra coisa, pelos onnipresentes vestígios pré-hispânicos e pelos povos indígenas” (Krotz 2010:5). As condições políticas para um desenvolvimento sólido e profissional da antropologia no México foram implantadas a partir da Revolução Mexicana (1910); mas entretanto, mais do que as condições facilitadas pelas instituições advindas da Revolução, há um componente fortemente ideológico da identidade nacional<sup>73</sup> e uma reafirmação de sua história que não devem ser menosprezados, além do componente estratégico da integração nacional de um país maioritariamente mestiço<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> A referência utilizada para tecer a caracterização é a criação da Divisão de Antropologia em 1917 e o projeto pioneiro desenvolvido por seu diretor Manuel Gamio (1883-1960) sobre a população do Vale de Teotihuacan.

<sup>73</sup> A relação entre a Revolução Mexicana e seu peso ideológico na construção da identidade nacional não é explorado no texto de Krotz. Nesse quesito, há apenas a menção de que a revolução ressignificou e intensificou esse debate.

<sup>74</sup> É importante sublinhar que entre as peculiaridades da antropologia mexicana estão o componente histórico da discussão sobre o tema da identidade mexicana (debate de longa data que tem suas origens ainda no século XVI) influenciando nos discursos políticos e na instrumentalização do Estado, relacionado com o hibridismo étnico no quadro de um discurso positivo, e ainda, a aproximação teórica com os Estados Unidos (também mestiço e sob



A rutura no paradigma antropológico vigente no México tornou-se visível a partir dos anos 1970, quando esse perfil a um tempo passadista e indigenista da antropologia passou a ser visto negativamente e associado às políticas sociais do Estado. E é no trabalho de três importantes antropólogos mexicanos desse período que Krotz, colocando-os como clássicos da antropologia mexicana recente, centra a sua análise: Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996), Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) e Ángel Palerm Vich (1917-1980). É com uma veia historicista muito forte, em torno das circunstâncias externas e internas ao México, que irá vincar o trabalho desses antropólogos que exerceram grande influência nas práticas e instituições antropológicas. O outrora isolamento da antropologia mexicana é substituído pelo alcance internacional face à grande quantidade de intelectuais refugiados das ditaduras dos outros países do Caribe e América Latina que buscaram no México o seu porto seguro num momento em que a teoria da dependência e variantes do marxismo formataram uma teoria altamente refinada e engajada<sup>75</sup>.

Krotz procura encontrar o que afasta e o que aproxima estes três autores, que sob o manto do mesmo contexto histórico e diante da riquíssima variedade etnográfica a ser estudada, manifestam similitudes que podem ser detetadas e configuradas como uma nova tradição antropológica mexicana, que, por um lado, representa uma rutura com a antropologia anterior sob a influência do indigenismo *vieux style*<sup>76</sup>, mas que por outro tem na mensagem indigenista mais profunda e intemporal um património teórico imperecível da antropologia mexicana, mesmo aquando da negação das variantes suscetíveis de crítica: conceptualmente, esta "sobrevivência" pode ser vista na antropologia de Beltrán, está rejeitada na antropologia de Batalla e comparece transversalmente em Vich, em seu trabalho sobre o campesinato e desenvolvimento regional. Em comum, estes autores reconhecem as classes dominantes como uma problemática de um México inserido no contexto de um terceiro mundo latino-americano empobrecido, cujas raízes remontam à conquista e mesclam elementos teóricos retirados de

---

os auspícios da escola cultural de Boas) em oposição à distância com o Caribe e demais nações da América Latina. Há sobretudo - na leitura de Krotz - elementos de uma participação efetiva e favorável da antropologia: "(...) ao contrário de outros países, onde a antropologia ou uma de suas ramificações atendeu a fins colonialistas, no México surge como uma prática para o bem dos grupos marginalizados e tradicionalmente explorados" (Matos *cit. in* Krotz 2010:6).

<sup>75</sup> Em paralelo a este contexto externo que facilitou a viragem da antropologia mexicana na segunda metade do século XX, coexistiam fatores internos elencados por Krotz: "O segundo fenómeno era de carácter interno. Foi o início de uma abertura política e ideológica limitada, mas eficaz - particularmente após o massacre estudantil na véspera dos Jogos Olímpicos de 1968 - que mais tarde foi combinada com um *boom* económico de curta duração, embora forte, baseado no petróleo. As tendências populistas no governo federal propiciaram a proliferação de instituições de ensino e pesquisa científica e, no nível popular, a reativação da reforma agrária e a implementação de uma ampla gama de políticas sociais" (Krotz 2010:8).

<sup>76</sup> O conceito de indigenismo refletido nas políticas de Estado após a Constituição de 1917, defendia a integração da cultura mestiça como parte da nação mexicana.

diversas tradições antropológicas<sup>77</sup> de variadas origens em variados graus, que são ressignificadas e aplicadas à realidade social mexicana com uma sensibilidade voltada para interpretar uma sociedade ainda carente de justiça social e fortemente vinculada pelos resquícios da colonização espanhola e demais processos históricos pluriseculares.

Ao buscar trazer à luz acadêmica as nomeadas “Antropologias do Sul”, o artigo de Krotz endossa a tese (independente de quais sejam os autores analisados) de que a lógica econômica da ordem mundial produz relações desiguais e insere o México em desvantagem no mapa desses territórios, como uma ex-colônia em que coabitam, dentro das linhas de sua própria fronteira, distintas nações, que não está isenta de tensões, mas que acabou por produzir uma “realidade a ser transformada”. A nova antropologia mexicana de que foram “profetas” aqueles três autores formatou assim uma abordagem marcada por uma preocupação com o poder - e claro, sua consequência mais nefasta, a dominação -, mas almejando detetar também ou principalmente os efeitos epistemológicos que tal realidade impregnou nesta mesma antropologia: uma variante engajada na transformação de realidades desfavoráveis; que leva em conta a dimensão histórica na construção de um presente etnográfico; que mantém um foco no sócio-cultural e acima de tudo voltada para os processos e estruturas locais. Em suma, uma pedrada no charco da história do México.

Poder-se-á dizer, também, na história da antropologia ou até mesmo num certo *statu quo* das referências predominantes em *Histories of Anthropology Annual*? Trata-se afinal de uma revista científica produzida no "Norte", publicada no "Norte", sobretudo com contribuidores do "Norte" ou mesmo dos Estados Unidos da América - e maioritariamente dedicada às tradições antropológicas do "Norte", se não ao culturalismo e seus antecedentes. Uma estatística que merece ser feita<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> Algumas das vertentes ou tradições que serviram de referência para compor esta heterogeneidade citadas por Krotz são o evolucionismo; neo-evolucionismo; as obras de Marx e Engels (incluindo vários dos seus primeiros seguidores); difusionismo; antropologia crítica francesa da descolonização; vertente gramsciana do marxismo; antropólogos latino-americanos, a frisar ainda, que o trabalho dos três autores não representam todas as tendências existentes na antropologia mexicana da época. Entretanto, esta admirável diversidade ainda carece de melhorar sua conexão entre teoria e a realidade observada e mensurável para exercer de facto a reivindicada mudança social: “O que está sendo tratado aqui é uma antropologia que se destaca por sua síntese teórica. Não se interessa em reproduzir fielmente as concepções de autores pertencentes a outras escolas antropológicas ou correntes marxistas, e nada tem em comum com um interesse eclético por autores célebres do momento. Ao invés disso, é uma questão de fazer uso de ideias e modelos analíticos que - independentemente de seu lugar de origem - podem ser profícuos na criação de uma teoria antropológica urgentemente necessária para explicar a situação atual considerada insatisfatória e que requer mudança com a ajuda desta ciência social específica” (Krotz 2010:13).

<sup>78</sup> Ver anexo 1.

## 7. LABIRINTOS DAS ANTROPOLOGIAS MARXISTAS: SERGEI ALYMOV E A REVISITAÇÃO DO TERRENO E DO ARQUIVO DE UMA MONOGRAFIA SOVIÉTICA

Na chegada deste último capítulo, com o mesmo dilema que se verificou nos anteriores, pairou uma hesitação sobre que ensaio poderia ser selecionado para análise entre os vários artigos que compõem o 7º volume de *Histories of Anthropology Annual*, onde cada um a seu modo permitiria uma maior ou menor sintonia com os demais capítulos ou artigos. Independentemente de possibilitar ou não esta articulação, cada um dos contributos dos seis volumes analisados e do agora em apreço carrega o mérito de revirar o baú historiográfico da disciplina, forçando-a a um amadurecimento que só o discernimento pleno das suas raízes epistemológicas é capaz de promover, na senda das transformações da disciplina antropológica, que, frise-se, nunca estará pronta ou acabada. Nenhum crescimento está isento de dores ou conflitos: o conjunto de todos estes artigos presentes nas páginas de HOAA remete-nos à reflexão de que tão importante quanto discutir novas teses, é reler as do passado sob um novo prisma e reconhecer os próprios acertos e equívocos. E isto só é conseguido confrontando a disciplina com a sua própria história - ainda que não haja concordância sobre esses equívocos e acertos e em que níveis se processaram.

Alguns autores contemporâneos, é verdade, parecem transmitir a sensação de reivindicar para si o título de guardiões da probidade etnográfica, com reflexos em seus juízos sobre os predecessores e nem sempre exercitando a tolerância que a própria antropologia prega. Por outro lado há quem deliberadamente exclua os tons justiceiros, em favor de uma busca da integridade historiográfica. Entre esses dois extremos, ambos recorrentes no domínio da historiografia da antropologia em sentido lato, é possível detetar várias opções, por vezes imbrincadas, tais como:

- o questionamento permanente da utilidade da antropologia;
- a exposição do argumento contraditório;
- o reconhecimento de erros da disciplina no passado e até mesmo o desejo de reparação;
- o sentimento ético em relação aos informantes/colaboradores do passado e às comunidades ainda hoje envolvidas no arquivo.

Tudo isso não seria sintomático de uma antropologia que atingiu um nível de consciência muito superior em relação ao do tempo que a viu emergir como ciência do contacto entre os povos? Se depender do que temos acompanhado nos artigos abordados, a resposta é afirmativa: estamos observando neste contínuo questionamento a construção de uma

antropologia mais exigente consigo mesma, que se estabelece como ciência de contornos peculiares e que tanto se recusa a ser um ofício amador de senso comum como um sacerdócio cientista ou ainda uma extensão do poder político e económico, recebendo assim a prerrogativa de postular um estágio na sua própria elevação enquanto campo disciplinar a que somente fazem jus aqueles que se dispõem a encarar o passado, sempre incómodo e nada consensual.

Para minimizar o sentimento de “dilema” face à diversidade de artigos do 7º volume de HOAA, equacionámos várias possibilidades, chegando a uma pré-seleção que, por si só, é evocativa das variações acima referidas. Refera-se brevemente o artigo de Geoffrey Gray e Doug Munro, “Establishing Anthropology and Maori Language (Studies), Auckland University College: The Appointment of Ralph Piddington, 1949”, que busca retratar uma época em que a antropologia da Nova Zelândia era em parte ainda semiprofissional e passava por uma transição em que o ofício etnográfico começava a ser exercido por antropólogos com formação académica obtida no exterior e influenciada pela antropologia funcionalista britânica. O artigo examina os argumentos do Auckland University College Council sobre a conveniência de Auckland estabelecer-se como um centro de ensino antropológico e o papel dos antropólogos britânicos e australianos na nomeação de um professor para cadeiras inaugurais, e ainda a disseminação da antropologia social britânica como novo paradigma da antropologia<sup>79</sup>.

O 7º volume de HOAA abriga um outro artigo, “Eric Wolf and the Structural Power of Theory”, por Robert L. A. Hancock, que explicitamente procura ser um reflexo de “desenvolvimentos recentes na historiografia da antropologia (...)” (Hancock 2011:191). O artigo assume que está em curso uma tendência historiográfica de releituras, na qual o mesmo se insere, e o autor propõe-se fazê-lo a partir da reapreciação de aspetos teóricos da obra de Eric Wolf (1923-1999):

“Aplicando o conceito de poder estrutural de Wolf ao exame do pensamento teórico, o artigo concentra-se em três aspetos de seu trabalho: as conexões explícitas e de longa data entre as análises económicas políticas de Wolf e a perspectiva teórica delineada por seu supervisor de dissertação, Julian Steward; o desenvolvimento da teoria marxista de Wolf em *Europe and the People Without History*; e as implicações da teoria de Wolf para a representação das sociedades indígenas, com base em sua análise do envolvimento dos Dene no comércio de peles. Isto demonstra as maneiras pelas quais a aplicação de uma teoria resultante de uma combinação da teoria de Steward e da análise marxista restringe a sua conceção dos povos indígenas e dos seus

---

<sup>79</sup> Além de abordar a influência da antropologia funcionalista britânica, o artigo percorre as origens e a consolidação institucional da ainda incipiente antropologia da Nova Zelândia levando em consideração os contextos produzidos pelas necessidades da administração colonial na Oceânia.

encontros com o capitalismo”. (Hancock 2011:191)

Além de discorrer sobre as contribuições profissionais de Wolf para a disciplina, o artigo, defende Hancock, é uma tentativa de historicizar um momento particular e importante na história do desenvolvimento disciplinar da antropologia. Procura entender melhor um aspecto em específico do trabalho de Wolf, que é a sua aplicação de uma interpretação muito particular da teoria marxista, e avaliar as consequências da mesma na sua representação das sociedades indígenas. Escrito em sintonia com o discurso historiográfico emergente, “(...) que busca compreender tanto o contexto político quanto as implicações políticas da pesquisa antropológica fora da academia” (Hancock 2011:192), Hancock faz questão de lembrar que mesmo abordagens críticas marxistas não foram suficientes para levar a teoria antropológica a uma intensa e profunda interrogação de sua ligação com o colonialismo e o imperialismo, tal como estes foram experimentados pelos povos nativos na América do Norte, que na realidade - e a despeito da eventual ajuda do arsenal teórico oferecido - nada poderiam fazer contra a investida do capitalismo da sociedade colonizadora e seus valores nas reservas indígenas adentro. Por outro lado, segundo Hancock, um dos mais importantes motivos historiográficos de se analisar o trabalho de Wolf é que ele pode ser considerado um paradigma que tornou a antropologia marxista teoricamente viável. E a despeito do terrível ônus colonialista que as teorias produziram em relação aos indígenas da América do Norte, tem seu caráter e suas boas intenções etnográficas absolvidas pelo historiador da disciplina, como podemos conferir nesta passagem:

“Eric Wolf era um estudioso profundamente humano. Entre suas contribuições profissionais para a disciplina de antropologia, não estão apenas obras amplamente lidas (...), mas também defesas éticas da integridade disciplinar, altamente éticas, contra esforços para militarizar métodos antropológicos e aplicá-los contra as pessoas com quem trabalhamos”. (Hancock 2011:191)

Hancock reconhece que a absorção da teoria da luta de classes pela antropologia foi lesiva aos interesses dos indígenas da América do Norte, entretanto, apesar da responsabilidade de Wolf na formulação dessas teorias, o autor em alguns momentos, parece hesitar (sendo inconclusivo) em relação à intensidade da “má influência” teórica recebida de Julian Steward (este sim, com efetiva ação lesiva aos índios em seu testemunho perante a Indian Claims Commission<sup>80</sup>). O que é certo, para Hancock, é que Wolf tinha Steward “em alta consideração, tanto como erudito quanto como mentor”, e que os trabalhos de ambos têm “*certas afinidades que até agora não foram exploradas com detalhe suficiente*” (Hancock

---

<sup>80</sup> Vide capítulo 4.

2011:210-11; *Itálico meu*). Em outra passagem, Hancock parece não ter dúvida alguma, não só do grau e da profundidade dessa influência, mas da forma como isso terá afetado negativamente a sua conceptualização dos povos norte-ameríndios: “Wolf escreveu apenas dois parágrafos sobre os Dene (a quem ele chama Athabascans), mas há o suficiente nessas passagens curtas para discernir a influência da teoria de Steward sobre a forma como o aparato teórico de Wolf restringe as suas representações dos povos indígenas” (Hancock 2011: 207).

Se não devemos ignorar que Wolf foi discípulo de Julian Steward e que as referidas afinidades - se não cumplicidade - entre os dois são ainda um ponto a ser melhor descortinado pela historiografia, temos a possibilidade de ampliar e aprofundar a discussão lendo o artigo, também presente no 7º volume de HOAA, da autoria de Marc Pinkoski, “Back to Boas”, que complementa e dialoga transversalmente com o de Hancock, uma vez que recai sobre a obra de Julian Steward (1902-1972). Trata-se de um artigo que, ao clamar por um regresso a Boas, é uma reação académica direta a publicação da biografia de 2003, *Scenes from the High Desert: Julian Steward's Life and Theory*, por Virginia Kerns. Centralmente existem dois elementos que teriam motivado a contra-crítica de Pinkoski (embora ambos os autores reconheçam a grandiosidade do contributo de Steward para a disciplina). Primeiro, é o facto de Kerns ter privilegiado a carreira profissional de Steward em detrimento das suas teorias, descurando assim, de alguma, a dimensão, para muitos prioritária, de biografia intelectual:

“Ao traçar a vida de Steward, Kerns teoriza a sua carreira principalmente através do seu relacionamento com Alfred Kroeber. Ela mostra que a tenacidade que Steward revelou durante a sua formação em Berkeley combinava bem com as conexões do reitor na disciplina, e demonstra que essa confluência localizada nessa época específica da história americana permitiu que Steward ganhasse uma variedade de experiências profissionais e de terreno, no início de sua carreira. Mas, curiosamente, Kerns contextualiza os principais conceitos de Steward sobre evolução multilinear e ecologia cultural de uma forma que minimiza a centralidade dos mesmos em seu trabalho e desvalorizando a sua importância para uma compreensão da figura. Ela afirma que a evolução multilinear, o princípio orientador da súpula da obra de Steward, *Theory of Culture Change* (1955), foi uma declaração preparada às pressas, avançada apenas para conter Kroeber”. (Pinkoski 2011:128)

O segundo motivo, não menos subtil segundo Pinkoski, é o facto de que ser ignorada a conexão entre a teoria de Steward e o peso político das suas pesquisas e crenças com relação aos povos indígenas<sup>81</sup>; além da biografia pecar pela falta de profundidade ao explorar o lugar

---

<sup>81</sup> No tocante a este aspeto, devemos nos remeter com especial atenção ao facto de Julian Steward ter desenvolvido uma teoria que em síntese defendia a tese que somente sociedades que alcançaram certo nível de organização em escala evolutiva é que podem desenvolver conceitos de propriedade da terra e, com seu renome internacional e autoridade antropológica, deu seu testemunho perante a Indian Claims Commission (ICC) para

de Steward na história e nos alicerces metodológicos da disciplina, particularmente em relação a Boas (o que é enfatizado no título do ensaio).

Merece ser ainda registado que compõe o inventário de revisitações do 7º volume de HOAA o artigo de Brad D. Hume, “Evolutionisms: Lewis Henry Morgan, Time, and the Question of Sociocultural Evolutionary Theory”. Trata-se de um ensaio que remete para um oportuno questionamento sobre as causas e contradições subjacentes ao facto da tradição evolucionista ser tão repudiada, sobretudo no século XX, enquanto Lewis Henry Morgan (1818-1881) - sem dúvida um de seus grandes expoentes - continua sendo não somente uma figura expressiva da história da teoria evolutiva sociocultural, mas da antropologia em geral. Para isso, o autor procura “(...) examinar Morgan em seu próprio contexto, embora em grande parte onde outros estudiosos não exploraram, e (...) desvendar a visão do progresso humano apresentada em seus manuscritos (...)” (Hume 2011:92). Reconhecendo a delicadeza do tema e o pântano que se tornaram as discussões contemporâneas em torno de temas como evolução (sociocultural ou biológica), progresso e mentalidades raciais, Hume, mais do que buscar reabilitar pontos importantes dos questionamentos feitos por Morgan e sedimentados pelo esquecimento (ou pela crítica desmedida), busca reabilitar a tradição evolucionista<sup>82</sup>. Afinal, “[e]ssas questões são importantes para além de Morgan, porque os dilemas centrais que ele enfrentou estão, em muitos aspetos, ainda presentes no pensamento científico e social” (Hume 2011:92). O texto de Hume, para além de uma revisitação do trabalho de Morgan, pode ser lido como uma crítica aos exageros que lançaram uma distância, uma miopia, na apreciação historiográfica da tradição evolucionista; e de forma coerente, não ignora suas limitações e o contexto em que surgiram, mas expõe de forma provocativa que, para bem do crescimento da disciplina, também não podemos ignorar seus legados.

Por fim, está o artigo de Sergei Alymov, “On the Soviet Ethnography of the Soviet Life: The Case of the ‘Village of Viriatino’”, encerrando este recorte dos sete primeiros volumes de HOAA com um retorno à etnografia soviética/russa. Trata-se de um artigo que enfatiza o chamado *historic turn* (Macdonald 1996) nas ciências sociais e em particular na antropologia<sup>83</sup> em que essa perspectiva dá o tom da revisitação e é compreendida como

---

negar as reivindicações à terra por parte dos nativos americanos; e seu brilhantismo e renome acadêmico revestiram, portanto, de legitimidade científica as práticas e as políticas índias estado-unidenses. Este testemunho já foi objeto de estudo de Marc Pinkoski nas páginas do 4º volume de *Histories of Anthropology Annual* no artigo, “Julian Steward, American Anthropology, and Colonialism”, e está abordado no capítulo 4 da presente tese.

<sup>82</sup> Em suas próprias palavras, alguns teóricos da cultura remeteram o pensamento evolucionista para o caixote do lixo.

<sup>83</sup> Para uma discussão sobre as premissas de existirem, ou não, componentes históricos e a-históricos na disciplina, vide capítulo 1.

ferramenta imprescindível dos avanços metodológicos na disciplina, com impacto inevitável na sua historiografia:

“Entre as várias voltas que a antropologia ocidental assumiu nas últimas décadas, talvez a mais importante seja a histórica. Tendo reconsiderado as premissas do ‘presente etnográfico’, os antropólogos agora estão mais inclinados a fazer um balanço do registo histórico das sociedades que eles estudam, bem como de sua própria disciplina”. (Alymov 2011:23)

Escrito com a preocupação de compreender as etnografias de contexto político, o autor adverte que para que se possa contextualizar a história da disciplina de forma apropriada<sup>84</sup> é necessário que saibamos extrair a influência política e ideológica que acabam contaminando a teoria e a auto-reflexão em torno da experiência de campo; e a etnografia soviética, sobretudo após a Revolução bolchevique de 1917, não estava imune a essas influências. Exatamente por não se configurar como exceção - ou até mesmo firmar-se como o melhor exemplo da regra - é que o autor põe enfoque no estudo monográfico de 1958, *The Village of Viriatino in the Past and the Present*, um trabalho de equipa por vários investigadores do Instituto Etnográfico Miklukho-Maklai<sup>85</sup>, sob a direção de Pavel I. Kushner (1889-1968), que repousa “(...) sobre o que provavelmente foram os campos ideologicamente mais distorcidos dos interesses dos etnógrafos soviéticos - o estudo dos camponeses russos dos kolkhoz [quintas coletivas soviéticas] e, mais geralmente, da vida moderna soviética, em oposição às tradições e costumes étnicos” (Alymov 2011:23). Curiosamente, e sendo embora russo, Alymov não indica o título original em russo - *Selo Viriatino v proshlom i nastoiashchem: Opyt etnograficheskogo izucheniia russkoi kolkhoznoi derevni* -, inclusive na referência bibliográfica da edição original. Nos dois casos utiliza o título em inglês a partir da edição norte-americana de 1970.

Sergei Alymov desenvolve uma abordagem em várias frentes: considera na sua interpretação a situação atual desse contexto, que ele próprio abordou através de trabalho de campo, o trabalho de outros etnógrafos<sup>86</sup> em período anterior e o arquivo em sentido lato. O tecer historiográfico de Alymov, portanto, passa a ser operado no passado e no presente para

---

<sup>84</sup> Nas palavras do próprio autor: “Mas não devemos esquecer que, por mais ideologicamente tendenciosos que os etnógrafos poderiam ser, sempre houve um terceiro lado desse diálogo desigual: os próprios povos estudados. Para contextualizar a história da disciplina apropriadamente, deve-se considerar tanto o trabalho de campo quanto os detalhes das notas de rodapé em amplas questões teóricas e ideológicas” (Alymov 2011:23).

<sup>85</sup> Ver J.-L. Durand-Drouhin e L.M. Szwengrub (org.), 1982, p. 146 e segs.

<sup>86</sup> Alymov fornece um resumido panorama da antropologia pós-Revolução de Outubro de 1917 e o contexto da etnografia feita sob o novo regime, destacando por exemplo, os trabalhos de Matorin; Fenomenov; Vladimir Bogoras. Para uma discussão mais específica sobre a etnografia de Bogoras e outras nuances desse contexto vide capítulo 2.



compor um conjunto que faça sentido sobre o funcionamento soviético do conhecimento etnográfico. É pertinente indagarmos qual ou quais elementos podem melhor caracterizar a etnografia praticada (ou que o Estado permitia praticar) em uma sociedade não apenas em rápida transição, mas tão peculiar e inédita como a que se apresentava na jovem e revolucionária União Soviética:

“Por mais ingênuos que alguns desses ensaios possam parecer, eles apresentaram um paradigma para todos os escritos etnográficos subsequentes sobre a aldeia, cujo tema principal era, naturalmente, a transição do antigo (tradicional, pré-revolucionário e rural) para o novo (moderno, soviético e urbanizado). Os autores mostraram, às vezes, estranhos e grotescos entrelaçamentos do ‘velho’ e do ‘novo’ na vida quotidiana e na visão do mundo dos aldeões”. (Alymov 2011:25)

A etnografia soviética não estava livre da política do Estado - ou, em melhor avaliação, estava refém dela. As categorias de “novo” e “velho” são incorporadas no vocabulário etnográfico não apenas para designar dois modelos distintos de sociedade em transição, como poderiam também assumir novos significados: “novo” poderia simplesmente designar o politicamente correto dentro dos padrões soviéticos de uma etnografia simpática às políticas do Estado. Vejamos a leitura que Alymov faz sobre dois volumes publicados por Nikolai Matorin (ativista do Partido Bolchevique e especialista em propaganda comunista), que assume o lugar de Vladimir Bogoraz no papel de ideólogo dos estudos etnográficos da transformação acelerada do modo de vida da então incipiente União Soviética:

"Agora ‘o novo’ não era apenas os soldados do Exército Vermelho do *front*, ateísmo e salas de leitura da aldeia; foi a reconstrução total do modo de vida em base coletiva. Matorin afirmou que a ‘idiotice da vida no campo’ estava desaparecendo rapidamente junto com o próprio campesinato, porque um membro kolkhoz não era um camponês, mas ‘um novo tipo de construtor da sociedade socialista’". (Matorin *cit. in* Alymov 2011:26)

Apesar de não terem sido conduzidas pesquisas etnográficas completas, ou sistemáticas, abordando a contemporaneidade soviética durante o período estalinista (1927-1953), sempre que o presente etnográfico era objeto de estudo era abordado de maneira superficial; e sempre preponderava o papel do passado, sendo que “o paradigma permaneceu inalterado, mas agora os pesquisadores deveriam demonstrar o triunfo decisivo do novo” (Alymov 2011:27); e qualquer leitura da coletivização da terra e suas relações que não privilegiasse (ou reforçasse) uma leitura marxista da história era considerada má interpretação. Por outras palavras, o que era paradigma ia se materializando em dogma. O artigo de Alymov conduz-nos à reflexão de que, possivelmente, o grande desafio da etnografia desse período não estaria no campo

etnográfico em seu sentido estrito, mas sim na esfera da convicção pessoal e do foro íntimo de cada etnógrafo, que em maior ou menor grau precisava ajustar seus princípios académicos à ideologia do sistema.

O Estado Soviético colocava a etnografia sob vigilância, mas dependia dos conhecimentos estratégicos proporcionados pela mesma, ou pelo menos contava com eles. A etnografia desempenhou inclusive funções de sociologia empírica com consequências negativas para a disciplina. Entre esses efeitos negativos estariam, segundo Alymov, a limitação do escopo da pesquisa - além de que “(...) somente a etnografia poderia dar uma idéia clara do que é o ‘modo de vida soviético’, incluindo as suas desvantagens (...)” (Alymov 2011:35). Mas apesar do rigor e do controlo, isso não significa que não tenham ocorrido mudanças na ideologia e/ou nos métodos de pesquisa dos etnógrafos. O fim do período de Estaline teria afetado positivamente a etnografia:

"Os etnógrafos tinham mais liberdade para comentar sobre a política do Estado enquanto preparavam esses memorandos, bem como a oportunidade de discutir assuntos entre si. A discussão no Instituto de Etnografia sobre as perspectivas de pesquisa em conexão com as decisões do 20º Congresso do Partido na primavera de 1956 é reveladora. Tendo expressado sua satisfação com o facto de que ‘amplos círculos sociopolíticos de nosso país estão começando a entender o significado da etnografia e sua utilidade para nossos negócios comuns de construção do comunismo’, o diretor Sergei Tolstov criticou duramente a política de assimilação e solução abrupta dos pequenos povos nómadas. Ele afirmou que não se deveria ter arruinado e destruído a arte popular, a economia e outras tradições culturais ‘em prol da progressividade abstrata’ não deixaram as paredes das instituições etnográficas (...). O papel dos peritos do Estado ampliou as possibilidades dos etnógrafos, mas limitou a discussão pública de questões importantes, que se enquadravam na categoria de ‘conhecimento científico classificado’". (Alymov 2011:33)

Alymov combina múltiplas fontes para fornecer alguns detalhes da atmosfera política, sendo então de destacar que fornece ele próprio subsídios etnográficos para auxiliar a compreensão da própria leitura das fontes. Eis uma passagem elucidativa desta abordagem relativamente rara, embora mais expressiva ultimamente, no subcampo disciplinar da história da antropologia:

“Em 2006, um aldeão idoso contou-me muito mais abusos de poder por parte de presidentes de guerra, como o assédio sexual a mulheres cujos parentes não pudessem defendê-las. Os etnógrafos, é claro, não puderam retratar esses aspetos da vida, embora tenham mencionado o ‘declínio da disciplina’ e o ‘atraso’ do kolkhoz no período de guerra. (...) A menção à fome e a miséria dos camponeses era impensável no discurso público. (...) Não é de admirar que a monografia não contenha informações sobre a fome e seus efeitos (...) Recursos repressivos do sistema kolkhoz não podiam ser analisadas ou sequer mencionadas pelos etnógrafos (...) As omissões que considero são, de certa forma, bastante previsíveis. De facto, teria sido surpreendente se os autores de *The Village of Viriatino* revelassem aspetos da realidade soviética que seriam abertos ao debate público apenas nos anos da Perestroika. Entretanto, não

*encontramos apenas repressão: (...) As minutas da administração, assim como as fontes orais, revelam não apenas formas de controlo, mas também formas de resistência que vão desde o roubo e a mentira de rotina até explosões repentinas de vandalismo.”* (Alymov 2011:38;39;40-41)

Alymov explora nuances da história soviética que não representam nenhuma surpresa ou elemento inédito, como propaganda oficial e sua carga ideológica, censura, dramáticos períodos de fome, coletivização feita à força. Seu texto, em alguns momentos, adquire um fio condutor em que as noções de “novo” em oposição ao “velho” são utilizadas para pontuar - de forma porventura mais didática do que crítica - as mudanças que se processaram em um tempo histórico relativamente curto. Então, em termos de olhar historiográfico, que nos traz a metodologia de Alymov no sentido de reequacionar a dicotomia “novo”/“velho”? Um dos segredos de seu competente olhar histórico sobre a etnografia não reside nas respostas, mas no modo como coloca as perguntas e estas servem de norte para seu estudo. Eis um exemplo:

“Tendo colocado o projeto de Viriatino em um contexto historiográfico, eu gostaria de voltar para a própria aldeia e tentar ver se revisita-la hoje pode nos ajudar a aprender algo sobre a forma como a etnografia de campo foi constituída na URSS. As perguntas que vou fazer são formuladas a partir dessa premissa geral. Mais de cinquenta anos após a publicação de *The Village of Viriatino*, podemos dizer inequivocamente se foi um estudo acadêmico objetivo ou um ato de propaganda? E esta oposição é válida? Como as limitações ideológicas, metodológicas e censórias afetaram o trabalho? O que foi incluído e excluído do texto, e podemos descobrir isso com confiança? E o que aconteceu com a aldeia e seus habitantes nos mais de quinze anos volvidos desde que os etnógrafos a deixaram?”. (Alymov 2011:35)

A síntese da experiência historiográfica de Alymov, é a de uma metodologia que percorre um caminho menos óbvio, construindo um elo entre notas de rodapé, arquivo e trabalho de campo - lembrando que o etnógrafo também tem a sua dimensão humana e que para além de estereótipos ou de uma tradicional redução maniqueísta da etnografia soviética (um Estado coercitivo e seus antropólogos de um lado, e os “etnografados” a serem controlados de outro) há características endêmicas que esbatem essas dicotomias: etnógrafos e seus informantes podiam compartilhar os mesmos valores e entusiasmo em relação ao projeto soviético. Há muitos caminhos possíveis para a antropologia - e a compreensão de que a URSS, dentro das especificidades e condições que impunha à disciplina, produziu uma etnografia de qualidade, nos deixa uma lição, lembrada por Alymov no último parágrafo de seu artigo: “o objetivo da historiografia atual dessa erudição deveria ser definir as condições discursivas e sociais de sua produção, ao invés de criticá-la do ponto de vista do presente” (Alymov 2011:45).

## 8. CONCLUSÃO

É tempo de recapitular as questões formuladas na introdução e de procurar um epílogo para as mesmas. No início da presente pesquisa, colocámos as seguintes questões basilares: é possível identificar padrões de transformação coerente na antropologia, ou tendências preponderantes, que afetem as leituras do arquivo? Qual o peso respetivo das perspetivas de continuidade e de rutura na historiografia da antropologia, no que se refere em particular à articulação entre os momentos colonial e pós-colonial da disciplina e às referidas viragens para a história e para as questões de poder? Que outras divisões historiográficas poderão ser consideradas? Podemos questionar, com foco no processo e não somente no resultado, em que medida é realmente possível a “desbipolarização” a que se referem Darnell e Gleach, diminuindo a distância entre presentismo e historicismo? cremos que os capítulos anteriores lhes foram dando resposta, mas é chegado o momento de uma reflexão final, tanto mais que essas interrogações se interligam e, conforme previsto, suscitaram interrogações e hipóteses adicionais.

*Histories of Anthropology Annual* é um território no qual podemos avaliar como um vasto conjunto de variáveis da antropologia atual é manuseado por um vasto conjunto de antropólogos e historiadores da disciplina que interpretam essa mudança relacionando-a direta ou indiretamente com o passado da disciplina. Trata-se de um porto a um tempo seguro e de águas agitadas, ainda que longe de ser o único, para estabelecermos parâmetros e diagnósticos de tendências antropológicas ou etnográficas expressivas, servindo de ponto de referência principal, como que uma bússola para identificar o Norte teórico onde se encontra o terreno em que se materializam as preocupações da historiografia do tempo presente, sejam elas relativas à própria história da disciplina ou ao movimento de crítica interna do campo.

Este proposto intenso reexame do passado da antropologia contido na linha editorial da revista, a despeito de suas claras intenções e veia historicista, propôs uma linha editorial aberta, com espaço para a crítica a partir de lógicas, quer sejam presentistas ou historicistas, que fornecem meios para uma reflexão epistemológica profunda e plural do passado antropológico. As tais claras intenções editoriais, são senão, explícitas: em diversas passagens (em especial na comunicação com os leitores através de seus editoriais) é vinculado e reiterado que a publicação busca incentivar a produção historiográfica da antropologia e dar espaço e visibilidade a publicações de antropólogos e historiadores da disciplina, estudantes ou veteranos, independentemente do tema abordado, da linha teórica adotada, da vinculação

institucional ou da sua origem geográfica. Mas *Histories of Anthropology Annual* é antes de tudo uma publicação contemporânea que não pode fugir a esta pergunta: até qual ponto se trata de abordar o passado enquanto tal? Não seria a revista um mero reflexo do seu próprio tempo, cujas angústias estão em maior conexão com o mesmo do que com o tempo que buscam retratar? Pude constatar que a resposta é afirmativa para ambas as hipóteses, e estão entrelaçadas ao ponto em que o desafio muitas vezes consistiu em determinar, nesta conjuntura formada, quais as proporções de uma e de outra.

*Histories of Anthropology Annual* na sua fase de periódico aqui abordada deve ser lida como um conjunto plural de artigos - seja de volume para volume ou mesmo dentro de cada edição; mas, recorde-se, é dedicada a um subcampo disciplinar que leva a problematizar o próprio modo como a ideia de presente e passado são construídas. De um lado temos consolidado como preceito amplamente aceite que o estudo do tempo presente é um campo legítimo da história; por outro lado, esta conceção nos leva a refletir se tal entendimento de uma temporalidade não linear coloca em xeque a postura do historiador “tradicional” da disciplina como mediador entre o passado e o presente transformado. Isto levanta ainda uma questão adicional: se estaríamos a entrar num novo regime de historicidade marcado de tal forma pelo presentismo que o tempo presente não seria então um mero período destacado da história contemporânea, mas uma nova opção teórica a ser considerada com maior peso na operação historiográfica: não está em causa uma disputa pelo protagonismo desta ou daquela categoria de análise, mas é um facto que praticamente todas as preocupações encontradas em *Histories of Anthropology Annual* partem do presente, o que nos obriga a perceber que da mesma forma que é possível construir uma antropologia multissituada, também é possível fazer uma história da disciplina que seja, por assim dizer, multissituada no tempo - ou multitemporal -, na qual o estudo de problemáticas ganha mais espaço que o estudo de simples recortes cronológicos.

Foi possível detetar, ainda que subtilmente, que há uma narrativa *na* revista que converge para uma narrativa *da* revista. Sem especular levianamente se há ou não um direccionamento seletivo capaz de promover alguma forma de silenciamento, o facto é que nenhum dos artigos publicados choca frontalmente com os princípios editoriais do periódico. Assim, num conjunto de múltiplas narrativas, os dez ou mais artigos de cada volume são capazes de evocar um sentimento de pertença a uma comunidade antropológica: e como em qualquer comunidade dentro de uma ciência humana, convergem - e, é claro, também divergem, mas ela (a revista) não se propõe ser uma mediadora de conflitos. Por estatuto

próprio, auxilia enquanto fórum a equacionar o que eles (os autores-colaboradores) têm de particular e de universal numa era pautada em grande medida por uma preocupação (obsessão, segundo alguns) política e ética com o poder e as formas de dominação.

Os artigos veiculados em *Histories of Anthropology Annual* poderiam inclusive auxiliar no diagnóstico de modismos académicos, quiçá perturbações de natureza ideológica, mas o mais importante é a aceitação mais ou menos tácita, pelos seus contribuidores, de que não têm apenas um passado (ou um interesse pelo passado) a uni-los num ambiente comum de preocupações metodológicas e paradigmáticas: a publicação revela, artigo após artigo, que todos estão inescapavelmente sob o mesmo véu historiográfico do presente. Os seus colaboradores, na generalidade profissionais afiliados institucionalmente, enfrentam, cada qual à sua maneira, em relação ao que pesquisam e nas condições de pesquisa que lhe são postas, naturais percalços teóricos e metodológicos. Mas se procurarmos abarcá-los no seu conjunto através de um olhar mais distanciado, poderemos ver aí as dores do crescimento inerentes a um subcampo disciplinar que vem conquistando a pulso um estatuto "superior": as dores do crescimento são as próprias tensões na historiografia e *Histories of Anthropology Annual* está aí para provar que é possível desenvolver uma relação saudável com a dor e alcançar formas de sabedoria que revertam para as diferentes partes envolvidas, dos leitores académicos às próprias comunidades com relações históricas com o arquivo.

Suas páginas são então um portal metafórico entre as dimensões históricas e historiográficas do passado e do presente, um ponto de encruzilhada entre valores contemporâneos e não-contemporâneos, um ponto de contraposição de abordagens que permite comparar e questionar em que limites diferentes tradições antropológicas podem dialogar ou operar umas sobre as outras, ou ainda, um *locus* onde vertentes de uma mesma tradição podem optar pelo diálogo ou pela disputa de ideias. Não raro, é possível constatar que na sequência da crítica vem a contra-crítica, mas cada contribuidor à sua maneira sempre consegue (ou argumenta solidamente ter conseguido) encontrar algo que eventualmente foi negligenciado ou até mesmo deturpado pela historiografia - enquanto há aqueles antropólogos que se especializaram justamente em amenizar o que teriam sido os silenciamentos de autores e até mesmo tradições. Se as questões relativas à ética metodológica e teórica já haviam sido vivenciadas no âmago da disciplina em outros períodos, os profissionais do tempo presente, condicionados por todas as mudanças epistemológicas já rememoradas, têm ou crêem amiúde ter algo de peculiar que os afasta dos antropólogos do passado colonial e "pré-descolonial" - e que *Histories* suscita claramente. Embora atingir um consenso em áreas

humanas seja algo de prodigioso (senão impossível), num dos quesitos estamos assaz próximos disso, ao menos no que concerne ao entendimento sobre as preocupações sociais do conhecimento e as relações de respeito para com as comunidades estudadas. Pode-se exagerar nas críticas e nas contra-críticas desta ou daquela corrente etnográfica, tradição, antropólogo ou conceção historiográfica, mas nenhum trabalho - sejam aqueles feitos sobre os ombros de gigantes ou de desconhecidos - tem espaço na antropologia atual e por conseguinte na história da antropologia se não estiver imbuído de uma rigorosa pauta ética de procedimentos e valores humanos, não obstante todas as diferenças mais ou menos irreconciliáveis da antropologia. Esses princípios são mandamentos inexoráveis a respeito dos quais antropólogos “gregos e troianos” já não querem ou não podem mais discordar.

As páginas de *Histories of Anthropology Annual*, sendo compreendidas como um reflexo da *alma* historiográfica do nosso tempo, lançam luz no caminho percorrido e no modo como interpretamos a caminhada, com espaço todavia para a atenuação ou, pelo contrário, pelo exagero do contraste entre os diferentes tempos da disciplina a esse nível. Recorde-se que a própria Regna Darnell, um tanto provocatoriamente, identifica as preocupações éticas (antirracistas, anti-xenóforas, antisemitas, etc.) como um dos legados tornados "invisíveis" dos boasianos (Darnell 2001). Outros preferem acentuar que a antropologia nasce num contexto pouco honroso: o da expansão europeia dos séculos XVIII e XIX que se apropriou de vastos territórios, incluindo as riquezas e os seres humanos que se encontravam dentro deles. De uma forma ou de outra, é possível detetar um ponto de interseção entre as historiografias de continuidade e de rutura nessa matéria, pois os pioneiros do respeito pelo Outro reagiam contra um ambiente social e cultural envolvente que, para todos, serve de contextualização. Quando pensamos na preponderância dos Estados Unidos da América nas estatísticas da revista sob todos os critérios, e que no tempo dos discípulos de Boas decorriam paradas do Ku Klux Klan entre a estátua de Lincoln e o Capitólio, fica suficientemente claro o que está em causa. Identificar nas leituras contemporâneas em *Histories of Anthropology Annual*, os discursos e metadiscursos que levam a considerar os processos coloniais em sentido lato como algo desumanizador é revelador de uma componente capital da construção e configuração historiográficas atuais: é em torno desse tema, da avaliação da sua importância/profundidade, do grau de cumplicidade da antropologia no empreendimento colonial, e do papel da própria disciplina na crítica e desconstrução desses elementos, que gravita significativa parte dos temas e da problematização da disciplina que encontramos no periódico. Não será possível fazer um diagnóstico historiográfico coerente da disciplina e da

sua relação com o arquivo se não colocarmos em perspectiva que simplesmente - como já foi dito em outra oportunidade - não podemos generalizar, nem simplificar, a ideia de que a etnografia é ou foi usada como um produto dominante de uma ideologia ocidental. A maneira como encaramos e procuramos nesse tocante em especial exorcisar os nossos “pecados antropológicos” tem profundas implicações nos eixos epistemológicos e até mesmo filosóficos da antropologia.

Mais diretamente, o que procuro dizer é que o modo como negamos, afirmamos, minimizamos ou ainda superdimensionamos o problema da cumplicidade colonial dos clássicos<sup>87</sup>, expõe - ou, em alternativa, nega - as ruturas geracionais na disciplina. Esta situação, mais do que corresponder simplesmente a inocentes variedades da historiografia atual, deve ser considerada como um aspeto estruturante e revelador do ADN intelectual (e ideológico) de cada profissional, pois mostra a direção para onde cada qual prefere apontar seu caleidoscópio historiográfico. Em síntese, em maior ou menor intensidade, o tema recorrente da cumplicidade da antropologia com o domínio colonial na produção historiográfica é quase um “ponto de encontro”, uma preocupação transversal reveladora das inquietações do nosso tempo em praticamente todos os volumes. O problema não reside necessariamente em ser presentista ou desconstrutivo, mas em não estar atento às ambivalências e complexidades de cada estudo de caso, às configurações históricas do período em análise. É certamente possível tecer uma “boa crítica” sem recorrer a expedientes radicais, bastando evitar os riscos de efetuá-la de maneira dolosa, ou, dita de outra forma, de proceder a juízos do passado da antropologia a partir de uma posição de alegada superioridade moral.

A leitura de *Histories of Anthropology Annual* mostra ainda como a historiografia pode sentir dificuldades em desvencilhar-se da influência dos processos e acontecimentos políticos de outrora (um *outrora* que pode corresponder a um passado relativamente recente), embora dependa da postura e da capacidade individual de cada investigador manter distanciamento suficiente que não comprometa a sua capacidade de julgamento. É evidente

---

<sup>87</sup> A antropologia, mesmo sendo um campo relativamente jovem, tem uma tradição sua para chamar de “clássica”. A ironia não consiste apenas na referência cronológica, mas na forma pejorativa que esta denominação assumiu dentro da disciplina atual. Ao contrário das concepções de “clássica” que em outras áreas evocam períodos áureos ou circunstâncias pomposas, a antropologia dita clássica adquiriu esse rótulo pejorativo através dos praticantes contemporâneos da disciplina que fazem questão de evocar as diferenças, e sobretudo o que seriam os defeitos que os separam de seus colegas, situação que Lewis sintetizou ao lembrar que os antropólogos do presente estavam a *alterizar* seus colegas do passado. Em síntese, *Histories of Anthropology Annual* é um grande e necessário campo para conferir a dimensão desse diagnóstico e auferirmos com que grau de profundidade historiográfica isto se verifica.



que muitas vezes o curso político dos acontecimentos históricos interferiu (se não impediu, em determinados momentos) na escrita antropológica e etnográfica e muitos dos contribuidores ao olhar para o passado são sensíveis à necessidade de evitar proceder a um "julgamento sumário" do posicionamento político da figura estudada ou mesmo redigir em tom acusatório uma biografia que ignore o facto de que, como qualquer ser humano, o antropólogo tem direito a possuir preferências políticas. Historiograficamente, o território político é um campo sempre fértil para inocentar ou culpar esta ou aquela obra: um antropólogo soviético que desenvolveu sua etnografia sob o período de Estaline, deve ser acusado ou inocentado por seu alinhamento marxista? Um olhar etnográfico sobre qualquer contexto político leva a refletir que a própria questão em si ou o facto de ficar tentado entre uma ou outra resposta pode revelar as nossas próprias preferências políticas. Filtrar as preferências políticas pessoais do antropólogo ou etnógrafo, situando-o dentro do contexto de seu próprio tempo, e entender o modo como isso interferiu em seus projetos etnográficos e antropológicos tem ocupado espaço nas páginas de *Histories of Anthropology Annual*, e ocupar essas páginas é já de si honrar o escrutínio contemporâneo da disciplina. Mas os mortos não poderão se defender se forem cometidos certos anacronismos. As revisitações de etnografias realizadas em contextos políticos problemáticos vêm ganhando espaço na historiografia, mas os espaços mais significativos ainda são o da crítica feita, pelo menos, nas entrelinhas.

Este escrutínio contemporâneo revela os interesses temáticos atuais da disciplina tais como o distanciamento em relação aos estudos pré-coloniais ou o seu reenquadramento numa ótica de revitalização cultural; as etnografias escritas na perspectiva dos nativos; as relações de poder e o legado das etnografias de salvamento ou urgência; as biografias de profissionais mais ou menos proeminentes ou aquelas que resgatam determinado trabalho para indicar bons ou maus exemplos; as reapreciações e resgates de tradições desprezadas ou menos visíveis; a descoberta de antropologias e etnografias feitas fora dos “tradicionais centros produtores de saber”.

Os contribuidores de *Histories of Anthropology Annual* tiveram privilegiadamente mais momentos de conversa com os “mortos” do que com os vivos, o que aumenta a responsabilidade da abordagem, pois os vivos podem se defender de eventuais ataques e injustiças. Em contrapartida, há que ter cuidado com as leituras que buscam justamente dar voz a quem não pode mais falar, pois uma dose extra de solidariedade casuística pode facilmente levar a cair no terreno da busca por justiça - o que até seria desejável se não

houvesse o risco de ser mal compreendido como excesso hagiográfico. Mas para contrariar uma visão generalizadora, ou dicotômica, entre defesa e ataque intransigentes do complexo passado da disciplina, o remédio para o equilíbrio pode ser sempre encontrado no próprio passado da disciplina, na sua complexidade, ambivalência e subtileza a todos os níveis. E é exatamente a demonstração disso que *Histories of Anthropology* tem feito, ao apresentar constantes contraditórios que corrigem leituras unidirecionais, sejam discursos contrários um ao outro e ambos válidos, coexistindo sob as páginas da mesma publicação. Porém, o facto de termos discursos contrários coexistindo sob as páginas de *Histories of Anthropology Annual* não significa que não possam ser encontrados, pelo menos como referências citadas, exemplos de tom francamente justiceiro a partir de um olhar contemporâneo que aponta o dedo para a antropologia do passado, acusando-a de violar princípios e valores atuais da disciplina. Mas é justamente em função do recuo que lhe é próprio que a revista, na sua diversidade, auxilia a descortinar vias alternativas.

Qualquer criação, fruto da engenhosidade humana, não está imune a maus usos: se a crítica ao campo faz questão em mostrar que a antropologia ajudou a disseminar venenos como o racismo e o etnocentrismo, a contra-crítica por sua vez nos mostra que a antropologia foi o melhor antídoto contra esses mesmos males, tornando-se um instrumento combativo e de empoderamento, com engajamento e saudável ativismo político por parte de antropólogos, que não raro, se viram em conflito interno entre ativismo e o sentimento do dever em relação aos projetos de pesquisa. Ou ainda, que dizer das formas colaborativas de etnografia que uniam conhecimento académico e saberes autóctones, revelando acima de tudo que era possível ir ao terreno para aprender e não para ensinar? A antropologia não é - e nem foi - perfeita, e bem o admite ao ter seu passado esmiuçado, mas isso não deslegitima o campo nem invalida as inestimáveis lições que nos trouxe para interpretar o mundo. A própria releitura de equívocos, por si só, é indício de novos patamares éticos em relação aos próprios antropólogos do passado. A despeito do presentismo, o conhecimento e os factos do passado devem ser lidos, continuam a dever sê-lo - à luz da sua época, e se não podemos retornar às origens da disciplina para dar a ela um novo começo, a historiografia do tempo presente materializada na figura editorial de *Histories of Anthropology Annual*, nos prova que a qualquer tempo é possível começar a desenhar novas histórias para a antropologia.

## BIBLIOGRAFIA

Adams, Richard N. 2005. "The Evolution of Racism in Guatemala: Hegemony, Science, and Antihegemony", *Histories of Anthropology Annual*, 1: 132-180. University of Nebraska Press.

Alymov, Sergei. 2011. "On the Soviet Ethnography of the Soviet Life: The Case of the "Village of Viriatino"." *Histories of Anthropology Annual* 7: 23-48. University of Nebraska Press.

Appadurai, Arjun. 2008. Introdução: Mercadorias e políticas de valor. Em: Appadurai, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*, 15 – 88. Niterói: Ed. UFF.

Asad, Talal. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

Asch, Michael. 1992. "Errors in Delgamuukw: An Anthropological Perspective". *Aboriginal Title in British Columbia: Delgamuukw vs. The Queen*. Frank Cassidy, (eds) pp. 221–243. Vancouver: Oolichan Books.

Asch, Michael. 1979. "The Ecological-Evolutionary Model and the Concept of Mode of Production". *Challenging Anthropology*. David Turner et al., (eds) pp. 81–97. Toronto: McGraw Hill.

Asch, Michael. 1984. *Home and Native Land: Aboriginal Rights and the Canadian Constitution*. Toronto: Methuen.

Asch, Michael. 2009. "Radcliffe-Brown on Colonialism in Australia." *Histories of Anthropology Annual* 5, 152-165. University of Nebraska Press.

Augé, Marc. 1997. *Por uma Antropologia dos Mundos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Edusp/Perspectiva.

Banks, D. J. 2007. "Minorities in American Anthropology: A Personal View". *Histories of Anthropology Annual* 3, 222-246. University of Nebraska Press.

Biolsi, Thomas, e Larry J. Zimmerman (eds.). 1997. *Indians and Anthropologists: Vine Deloria Jr. and the Critique of Anthropology*. Tucson: University of Arizona Press.

Biolsi, Tom. 1995. "Bringing the Law Back In: Legal Rights and the Regulation of Indian White Relations on Rosebud Reservation." *Current Anthropology* 36(4) pp. 543–571.

Bogoras, Vladimir. 1904. *The Chukchee. Pt. 1. Material Culture. The Jesup North Pacific Expedition* 7, *Memoirs of the American Museum of Natural History* 11. Pt. 1: 1-276. New York, American Museum of Natural History.

Bogoras, Vladimir. 1909. *The Chukchee. Social Organization. The Jesup North Pacific Expedition* 7, *Memoirs of the American Museum of Natural History* 11. Pt. 3: 537-733. New York, American Museum of Natural History, E. J. Brill Ltd. Printers and Publishers.

Bogoras, Vladimir. 1910. *Chukchee Mythology*. *Jesup North Pacific Expedition* 8, *Memoirs of the American Museum of Natural History* 12. Pt. 1: 1-197. New York, American Museum of Natural History, E. J. Brill Ltd. Printers and Publishers.

Bogoras, Vladimir. 1913. *The Eskimo of Siberia*. *Jesup North Pacific Expedition* 8, *Memoirs of the American Museum of Natural History* 12. Pt. 3: 417-456. New York, American Museum of Natural History, E. J. Brill Ltd. Printers and Publishers.

Bogoras, Vladimir. 1917. *Koryak Texts*. American Ethnological Society Publication 5. *Anthropological Papers*, American Museum of Natural History, Vol. 20, Pt. 1. New York. E. J. Brill Ltd. Printers and Publishers.

Bogoras, Vladimir. 1918. *Tales of Yukaghir, Lamut, and Russianized Natives of Eastern Siberia*. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 20 (1): 3-148. New York.

Bogoras, Vladimir. 1949. *Materialy po iazyku aziatskikh eskimosov* [Materiais relativos a língua do esquimó asiático]. Leningrad: Gosuchpedgiz.

Burke, Peter. 1996. *A escrita da história*. São Paulo: UNESP.

Caldeira, Tereza Pires do Rio. 1988. "A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia". *Revista Novos Estudos*, n. 21, p. 133-157.

Carneiro, Robert L. 2005. "The Influence of Herbert Spencer on the World of Letters", *Histories of Anthropology Annual*, 1: 246-270. University of Nebraska Press.

Castañeda, Quetzil E. 2005. "The Carnegie Mission and Vision of Science: Institutional Contexts of Maya Archaeology and Espionage", *Histories of Anthropology Annual*, 1: 27-60. University of Nebraska Press.

Chazan, Michael. 2009. "Consequently That Now in Our Possession Was Sold: The Sale of the de Mortillet Collection." *Histories of Anthropology Annual* 5, 73-89. University of Nebraska Press.

Clemmer, Richard O. 1969. "The Fed-Up Hopi: Resistance of the American Indian and the Silence of the Good Anthropologists." *In Journal of the Steward Anthropological Society* 1:18-40.

Connell, Raewyn. 2007. *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Polity Press, Unwin.

Connell, Raewyn. 2007. *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Polity Press, Unwin.

Criado, Tomás Sánchez e Adolfo Estalella (org.). 2018. *Experimental Collaborations. Ethnography through Fieldwork Devices*. New York: Berghahn Books, pp. 1-30.

Darnell, Regna, 1999. "Theorizing Americanist Anthropology: Continuities from the B.A.E. to the Boasians", in Valentine & Darnell (eds.), *Theorizing the Americanist Tradition*,

oToronto: University of Toronto Press, 38-51.

Darnell, Regna. 2001. *Invisible Genealogies. A History of Americanist Anthropology*. Lincoln, London: University of Nebraska Press.

Darnell, Regna. 2010. "National and Transnational Anthropology: The Canadian Exemplar." *Histories of Anthropology Annual*, 6: 18-30. University of Nebraska Press.

Darnell, R. [et al.]. 2015. The Franz Boas Papers, vol. 1: Franz Boas as Public Intellectual - Theory, Ethnography, Activism. University of Nebraska Press.

Darnell, R. & Frederic W. Gleach. 2005. "Editor's introduction", *Histories of Anthropology Annual*, 1, vii-x. University of Nebraska Press.

Darnell, R. & Frederic W. Gleach. 2006. "Editor's introduction", *Histories of Anthropology Annual*, 2, vii-viii. University of Nebraska Press.

Darnell, R. & Frederic W. Gleach. 2007. "Editor's introduction", *Histories of Anthropology Annual*, 3, vii-viii. University of Nebraska Press.

Darnell, R. & Frederic W. Gleach. 2008. "Editor's introduction", *Histories of Anthropology Annual*, 4, vii-viii. University of Nebraska Press.

Darnell, R. & Frederic W. Gleach. 2009. "Editor's introduction", *Histories of Anthropology Annual*, 5, vii-ix. University of Nebraska Press.

Darnell, R. & Frederic W. Gleach. 2014. "Editor's introduction". In R. Darnell & F. W. Gleach (eds.), *Anthropologists and Their Traditions Across National Borders* (Histories of Anthropology Annual), University of Nebraska Press, pp. ix-xi.

Darnell, R. & Frederic W. Gleach. 2015. "Editor's introduction". In R. Darnell & F. W. Gleach (eds.), *Corridor Talk to Culture History - Public Anthropology and Its Consequences*, *Histories of Anthropology Annual* 9 (Histories of Anthropology Annual), University of Nebraska Press, pp. ix-xi.

Deloria Jr, Vine. 1969. *Custer died for your sins: An Indian manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press.

Dinwoodie, David W. 2010. "The Canadian Anthropological Tradition and Land Claims." *Histories of Anthropology Annual*, 6: 31-47. University of Nebraska Press.

Dirks, Nicholas B., Geoff Eley e Sherry Ortner. 1994. «Introduction». In Dirks, Eley, Ortner (eds.), *Culture/Power/History. A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3-45.

Dobrin, L. & Baskow Ira. (2006). 5. "Pigs for Dance Songs": Reo Fortune's Empathetic Ethnography of the Arapesh Roads. *Histories of Anthropology Annual* 2, 123-154. University of Nebraska Press.

Durand-Drouhin, J.-L. e L.M. Szwngrub (org.), 1982, *Rural Community Studies in Europe*:

*Trends, Selected and Annotated Bibliographies, Analyses.* Pergamon.

Erikson, Patricia Pierce. 2005. "Trends in Image and Design: Reflections on 25 Years of a Tribal Museum Era", *Histories of Anthropology Annual*, 1: 271-286. University of Nebraska Press.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Feit, Harvey A. 1982. "The Future of Hunters within Nation States: Anthropology and the James Bay Cree". *Politics and History in Band Societies*. Eleanor Leacock & Richard Lee, (eds) pp. 373–412. Cambridge: Cambridge University Press.

Feit, Harvey A. 1994. "The Enduring Pursuit: Land, Time, and Social Relationships in Anthropological Models of Hunter-Gatherers and Subarctic Hunter's Images". *Key Issues in Hunter-Gatherer Research*. Ernest R. Burch Jr. & Linda J. Ellanna, (eds) pp. 421–439. Oxford: Berg.

Foster, Michael K. 2005. "Jacob Ezra Thomas: Educator and Conservator of Iroquois Culture," *Histories of Anthropology Annual*, 1: 219-245. University of Nebraska Press.

Freed, Stanley A., Ruth S. Freed, e Laila Williamson. 1988. "Capitalist Philanthropy and Russian Revolutionaries: The Jesup North Pacific Expedition (1897–1902)". *American Anthropologist* 90 (1): 7–24.

Freud, Sigmund. 1913 [1952]. *Totem and taboo; some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics*. New York: Norton.

Gleach, Frederic W. 2009. "Sociology, Progressivism, and the Undergraduate Training of Anthropologists at the University of Wisconsin, 1925–30." *Histories of Anthropology Annual* 5, 229-250. University of Nebraska Press.

Golub, Alex, 2016. Recensão de Herbert S. Lewis, *In Defense of Anthropology*, In History of Anthropology Newsletter [URL: <http://histanthro.org/reviews/in-defense-of-anthropology/#more-934>; acesso 2018-11-10]

Gray, Geoffrey & Munro, Doug. 2011. "Establishing Anthropology and Maori Language (Studies), Auckland University College: The Appointment of Ralph Piddington, 1949." *Histories of Anthropology Annual* 7, 49-82. University of Nebraska Press.

Gray, Geoffrey. 2009. "Not Allowed to Stay and Unable to Leave: Paul Kirchhoff's Quest for a Safe Haven, 1931–41." *Histories of Anthropology Annual* 5, 166-181. University of Nebraska Press.

Guerrier, E. 2007. "Applying Anthropology in the Interest of the State: John Collier, the Indian Office, and the Bureau of Sociological Research". *Histories of Anthropology Annual* 3, 199-221. University of Nebraska Press.

Hancock, Robert L. A. 2011. "Eric Wolf and the Structural Power of Theory." *Histories of Anthropology Annual* 7, 191-215. University of Nebraska Press.

Hancock, Robert L. A.. 2006. "Diamond Jenness's Arctic Ethnography and the Potential for a Canadian Anthropology." *Histories of Anthropology Annual*, vol. 2, pp. 155-211. University of Nebraska Press.

Handler, Richard. 2000. *Excluded Ancestors, Inventible Traditions: Essays Toward a More Inclusive History of Anthropology*. University of Wisconsin Press.

Haudenosaunee Guide for Educators. Education Office of Smithsonian's National Museum of the American Indian, 2009.

Hume, Brad D. 2011. "Evolutionisms: Lewis Henry Morgan, Time, and the Question of Sociocultural Evolutionary Theory." *Histories of Anthropology Annual* 7, 91-126. University of Nebraska Press.

Jenness, Diamond e Andrew Ballantyne. 1920. *The Northern D'Entrecasteaux*. Oxford: Clarendon Press.

Kan, Sergei. 2006. "My Old Friend in a Dead-end of Empiricism and Skepticism": Bogoras, Boas, and the Politics of Soviet Anthropology of the Late 1920s–Early 1930s." *Histories of Anthropology Annual*, vol. 2, pp. 33-68. University of Nebraska Press.

Kan, Sergei. 2009. "Alexander Goldenweiser's Politics." *Histories of Anthropology Annual* 5, 182-199. University of Nebraska Press.

Kasten, Erich & Michael Darr. 2016. "Jochelson and the Jesup North Pacific expedition: A New Approach in the Ethnography of the Russian Far East". In Waldemar Jochelson, E. Kasten e M. Diirr (eds.), *The Koryak.. Hirstenberg/Havel: Kulturstiftung Sibirien*, pp. 9-34.

Keesing, Roger M. 1990. "Theories of culture revisited", *Canberra Anthropology*, v. 13, n. 2, p. 46-60.

Kehoe, Alice. 1981. "Revisionist Anthropology: Aboriginal North America." *Current Anthropology*, 22(5) pp. 503–517.

Kerns, Virginia. 2003. *Scenes from the High Desert: Julian Steward's Life and Theory*. Urbana: University of Illinois Press.

Krotz, Esteban. 2010. "Evolution of the Anthropologies of the South: Contributions of Three Mexican Anthropologists in the Latter Half of the Twentieth Century." *Histories of Anthropology Annual*, vol. 6, 2010. 1-17. University of Nebraska Press.

Krupnik, Igor. 1996. "The Bogoras Enigma: Bounds of Culture and Formats of Anthropologists". In Era. V. Hubinger (ed.), *Grasping the Changing World: Anthropological Concepts in the Post-modern*. London: Routledge, pp. 35-52.

Krupnik, Igor. 2001. "A Jesup Bibliography. Tracking the Published and Archival Legacy of the Jesup Expedition". In A.Krupnik e W. W. Fitzhugh (eds.), *Gateways: Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902*, (Contributions to Circum-polar Anthropology 1). Washington, DC: Arctic Studies Center, pp. 297-316.

Krupnik, Igor. 2017. "Waldemar Bogoras and *The Chukchee*: A Maestro and a Classical Ethnography". In Waldemar Bogoras, Michael Dürr e Erich Kasten (eds.), *The Chukchee, 1904–1909 (Bibliotheca Sibiro-Pacifica)*, Fürstenberg, Havel, Kulturstiftung Sibirien. pp. 9–45.

Kushner, P. I., et al. 1958. *Selo Viriatino v proshlom i nastoiaschem: Opyt etnograficheskogo izucheniia russkoi kolkhoznoi derevni*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.

Lambek, Michael. 2016. "What Is "Religion" for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to "Religion"?". In J. Boddy, M. Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, Malden: Blackwell, pp. 1-32.

Lassiter, Luke Eric. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Laurière, Christine. 2010. "Anthropology and Politics, the Beginnings: The Relations between Franz Boas and Paul Rivet (1919-42)." *Histories of Anthropology Annual*, 6: 225-252. University of Nebraska Press.

Lewis, Diane. 1973. Anthropology and Colonialism. *Current Anthropology* 14(5):581–591.

Lewis, Herbert S., 1998, "The misrepresentation of anthropology", *American Anthropologist*, 100 (3): 716-731.

Lewis, Herbert S. 2005. "Anthropology, the Cold War, and Intellectual History", *Histories of Anthropology Annual*, 1: 99-113. University of Nebraska Press.

Lewis, Herbert S. 2009. "The Radical Transformation of Anthropology: History Seen through the Annual Meetings of the American Anthropological Association, 1955–2005." *Histories of Anthropology Annual*, 5, 200-228. University of Nebraska Press.

Lewis, Herbert S. 2014, *In Defense of Anthropology: An Investigation of the Critique of Anthropology*. Transaction Publishers.

Lewis, Herbert S. 2018. "Was (American) Anthropology the Child and Handmaiden of Colonialism?" [Paper for EASA Meetings, Estocolmo, 14/8/2018; Gentilmente cedido pelo autor].

Lindberg, Christer. 2006. "A Swedish Ethnographer in Sulawesi: Walter Kaudern." *Histories of Anthropology Annual*, vol. 2, pp. 264-272. University of Nebraska Press.

Lindberg, Christer. 2008. "Anthropology on the Periphery: The Early Schools of Nordic Anthropology". In Henrika Kuklick (ed.), *A New History of Anthropology*, Malden, Blackwell Publishing, pp. 161-172.

Lurie, Nancy O. 1956. A Reply to "The Land Claims Cases: Anthropologists in Conflict". *Ethnohistory*, 3(3), 256–279.



- Lyman, R. Lee. 2006. "Presentist History as a Means to Overturn Qualified Authority: A (False) Warrant for a New Archaeology in the 1960s and 1970s." *Histories of Anthropology Annual*, vol. 2, pp. 103-122. University of Nebraska Press.
- Lyons, Harriet. 2009. "Mothering: Another Transfer Point of Power?" *Histories of Anthropology Annual* 5, 1-11. University of Nebraska Press.
- Macdonald, Terence. 1996. *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Magubane, Bernard. 1971. "A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa", *Current Anthropology*, Vol. 12, No. 4/5 (Oct. - Dec., 1971), pp. 419-445.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the western Pacific; An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: G. Routledge & Sons.
- Malinowski, Bronislaw. 1929 [2008]. *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*. Kila, Mass: Kessinger.
- Maquet, Jacques. 1964. "Objectivity in Anthropology". *Current Anthropology*, 5, pp. 47-55.
- Maquet, Jacques. 1972. *Africanity: The Cultural Unity of Black Africa*, Oxford, Oxford University Press.
- Matorin, N. 1931. Predislovie [Introduction]. In *Trud i byt v kolkhozakh* [Work and everyday life in kolkhozes], vol. 1. N. Matorin, ed. 5–6. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Matos Moctezuma, Eduardo. 2001. "La antropología en México". *Revista Ciencia*, Academia Mexicana de Ciencias. Vol, 52 (3) 36–43.
- McCarthy, T. L. 2008. "Iroquoian and Iroquoianist: Anthropologists and the Haudenosaunee at Grand River." *Histories of Anthropology Annual* 4, 135-171. University of Nebraska Press.
- McCarthy, T. L. 2008. "Iroquoian and Iroquoianist: Anthropologists and the Haudenosaunee at Grand River." *Histories of Anthropology Annual* 4, 135-171. University of Nebraska Press.
- Meltzer, David J. 2010. "When Destiny Takes a Turn for the Worse: William Henry Holmes and, Incidentally, Franz Boas in Chicago, 1892-97." *Histories of Anthropology Annual*, 6: 171-224. University of Nebraska Press.
- Michaelsen, Scott. 1996. Ely S. Parker and Amerindian Voices in Ethnography. *American Literary History* 8:615–638.
- Migliore, Sam, Margaret Dorazio-Migliore & Vincenzo Ingrassi. 2009. "Living Memory: Milocca's Charlotte Gower Chapman." *Histories of Anthropology Annual* 5, 110-151. University of Nebraska Press.
- Morgan, Mindy J. 2008. "This Piece of Authentic Work Many a Novice Has Failed to Get": Critiquing Anthropological Knowledge in the Montana Writers' Project." *Histories of*

*Anthropology Annual* 4, 83-105. University of Nebraska Press.

Murray, Stephen O. 2005. "American Anthropologists Discover Peasants", *Histories of Anthropology Annual*, 1: 61-98. University of Nebraska Press.

Murray, Stephen O. 2009. "The Pre-Freudian Georges Devereux, the Post-Freudian Alfred Kroeber, and Mohave Sexuality." *Histories of Anthropology Annual* 5, 12-27. University of Nebraska Press.

Norcini, M. 2008. "Frederick Johnson's Canadian Ethnology in the Americanist Tradition". *Histories of Anthropology Annual* 4, 106-134. University of Nebraska Press.

Obermeyer, B. 2007. "Salvaging the Delaware Big House Ceremony: The History and Legacy of Frank Speck's Collaboration with the Oklahoma Delaware". *Histories of Anthropology Annual* 3, 184-198. University of Nebraska Press.

Oppenheim, Robert. 2005. "Consistencies and Contradictions: Anthropological Anti-Imperialism and Frederick Starr's Letter to Baron Ishii", *Histories of Anthropology Annual*, 1: 1-26. University of Nebraska Press.

Ortner, Sherry B. 2006 *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*, Durham and London, Duke University Press.

Peace, William J. & Price, David H. 2005. "Bernhard Stern and Leslie A. White on the Church and Religion," *Histories of Anthropology Annual*, 1: 114-131. University of Nebraska Press.

Peixoto, F.A & Simões J.A. 2003. "A Revista de Antropologia e as ciências sociais em São Paulo: notas sobre uma cena e alguns debates" *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 46 n° 2. pp. 383-409.

Pels, Peter. 1997. "The Anthropology of Colonialism: Culture, History and the Emergence of Western Governmentality". *Annual Review of Anthropology* 26, 196–183.

Pinkoski, M. 2008. "Julian Steward, American Anthropology, and Colonialism." *Histories of Anthropology Annual* 4, 172-204. University of Nebraska Press.

Pinkoski, Marc. 2011. "Back to Boas." *Histories of Anthropology Annual* 7, 127-169. University of Nebraska Press.

Rabinow, Paul. 1985. "Discourse and power: On the limits of ethnographic texts." *Dialectical Anthropology* 10.1-2, pp. 1-13.

Robbins, Joel. 2013. "Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good", Vol. 19 (3), pp. 447-462.

Salemink, Oscar & Pels, Peter.(eds.), 1999. *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Shanafelt, Robert. 2009. "A Wormhole to Kroeber's Whirlpool: Revisiting Cultural

Configurations in Light of Complexity and Assemblage Theory." *Histories of Anthropology Annual* 5, 52-72. University of Nebraska Press.

Shentalinskaya, Tatyana S. 2012. "Sofia Bogoraz - avtor zapisey russkogo folklora na Chukotke" [Sofia Bogoraz: autora dos registos de folclore russo em Chukotka]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 110-120.

Shentalinskaya, Tatyana S. 2015. "Fonozapisi sibirskogo folklora iz amerikanskikh arkhivov" [Registros fonográficos de folclore siberiano nos arquivos norte-americanos]. In V. M. Gatsak e V. A. Bakhtina (org.), *Folklore - rannie zapisi*.,. Moscovo: IMLI RAN, pp. 145-271.

Smith, Joshua. 2010. "The Political Thought of Sol Tax: The Principles of Non-Assimilation and Self-Government in Action Anthropology." *Histories of Anthropology Annual*,6: 129-170.University of Nebraska Press.

Stassinis, Elizabeth. 2009. "An Early Case of Personality: Ruth Benedict's Autobiographical Fragment and the Case of the Biblical 'Boaz'." *Histories of Anthropology Annual* 5, 28-51.University of Nebraska Press.

Steward, Julian Haynes.1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*.Urbana: University of Illinois Press.

Stewart, Omer.1985. "The Shoshone Claims Cases." *Irredeemable America: The Indians' Estate and Land Claims*. Imre Sutton, (eds) pp. 187–206. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Stoler, Ann Laura. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.

Strong, Pauline. 2004. "Representational Practices". *A Companion to the Anthropology of American Indians*. Thomas Biolsi (eds), Oxford: Blackwell, pp. 341–359.

Stull, Donald D. 1999."Review of Indians and Anthropologists: Vine Deloria, Jr. and the Critique of Anthropology Edited by Thomas Biolsi & Larry J. Zimmerman." *Great Plains Quarterly*, vol. 19, 63-64.

Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Tooker, E. & Graymont, B. 2007. "J. N. B. Hewitt". *Histories of Anthropology Annual* 3, 70-98. University of Nebraska Press.

Trencher, Susan R. 2009 [2004]. "Herbert S. Lewis". In Vered Amit (org.), *Biographical Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. London, New York: Routledge, pp. 304-305.

Wade-Lewis, Margaret. 2005. "Mark Hanna Watkins: African American Linguistic Anthropologist," *Histories of Anthropology Annual*, 1: 181-218.University of Nebraska Press.

Wallace, Anthony Deborah Holler. 2009. "Reviving the Peace Queen: Revelations from Lewis Henry Morgan's Field Notes on the Tonawanda Seneca." *Histories of Anthropology*

*Annual* 5, 90-109. University of Nebraska Press.

Wolf, Eric, 1982 [1997] *Europe and The People Without History*, Berkeley/Los Angeles/London, University Of California Press.

# ANEXO 1

ANEXO - ESTATÍSTICA DA PROVENIÊNCIA DOS CONTRIBUIDORES DOS ARTIGOS DE *HISTORIES OF ANTHROPOLOGY ANNUAL* (VOLS. 1-7)

Volume	Contribuidores dos EUA e Canadá	Contribuidores do Reino Unido, Austrália e Nova Zelândia	Contribuidores de França, Alemanha e Áustria	Contribuidores de outros países do "Norte"	Contribuidores da América latina	Contribuidores da Ásia e do mundo árabo-muçulmano	Contribuidores da África subsariana.
1	12	0	0	0	1	0	0
2	9	1	0	1	1	0	0
3	14	0	0	0	0	0	0
4	11	1	0	0	0	0	0
5	13	2	0	1	0	0	0
6	7	1	1	0	1	0	0
7	7	3	1	1	1	0	0
TOTAL	73	8	2	3	4	0	0
%	81,11	8,89	2,22	3,34	4,44	0	0

Nota: O critério seguido é o da afiliação institucional, exceto no caso de investigadores independentes, em que o critério seguido é o da nacionalidade.

ANEXO - ESTATÍSTICA DAS TRADIÇÕES ANTROPOLÓGICAS ABORDADAS NOS ARTIGOS DE *HISTORIES OF ANTHROPOLOGY ANNUAL* (VOLS. 1-7)

Volume	Artigos sobre antropologia estado-unidense e canadiana *	Artigos sobre antropologia britânica, australiana e neo-zelandeza	Artigos sobre antropologia francesa, alemã e austríaca	Artigos sobre tradições antropológicas "periféricas" do "Norte" ***	Artigos sobre tradições antropológicas da América latina	Artigos sobre tradições antropológicas asiáticas e do mundo árabo-muçulmano.	Artigos sobre tradições antropológicas africanas.
1	6+3 *	1	0	0	0	0	0
2	6	1	0	1+1 ***	1	0	0
3	7+1 *	1	0	0	1	0	0
4	7+2 *	1	0	0	0	0	0
5	11	1 + 1 **	1	0	0	0	0
6	4	2	1	0	1	0	0
7	7	3	3	0	0	0	0
TOTAL	54	11	5	2	3	0	0
%	72,00	14,67	6,67	2,67	4,00	0	0

\* - Em **bold**, o número de artigos sobre antropólogos africanos-americanos, nativos americanos ou de ascendência latino-americana, ou sobre instituições relacionadas com essas comunidades.

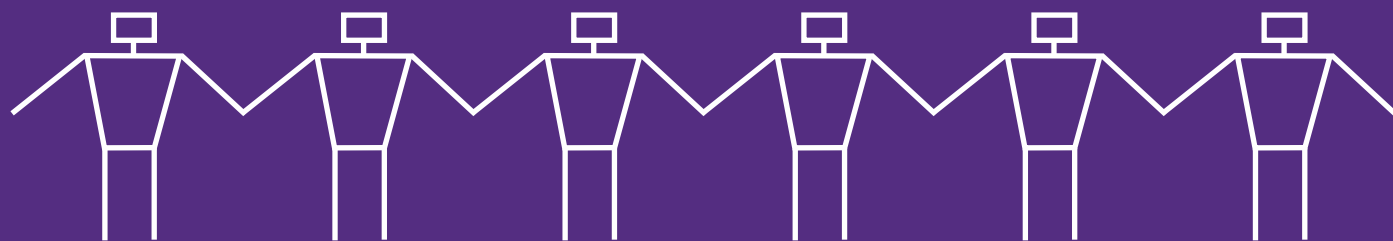
\*\* - Em **bold**, o número de artigos que abordam as tradições britânica e norte-americana.

\*\*\*- Em **bold**, o número de artigos sobre a tradição antropológica russa/soviética.

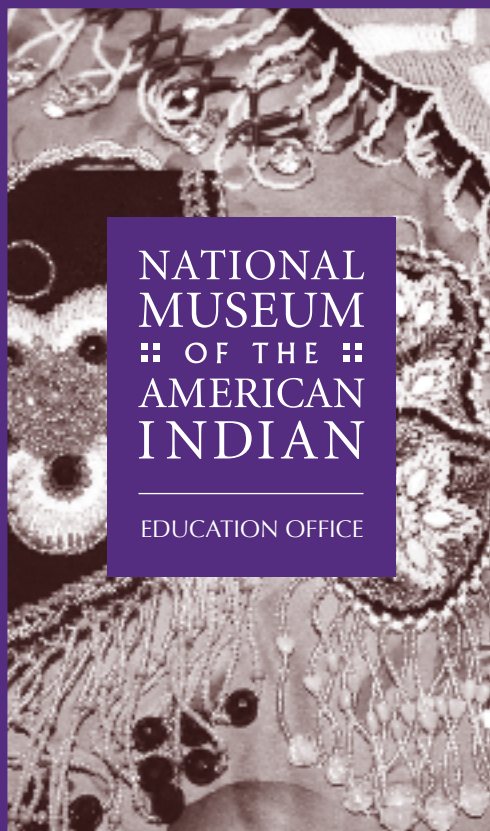
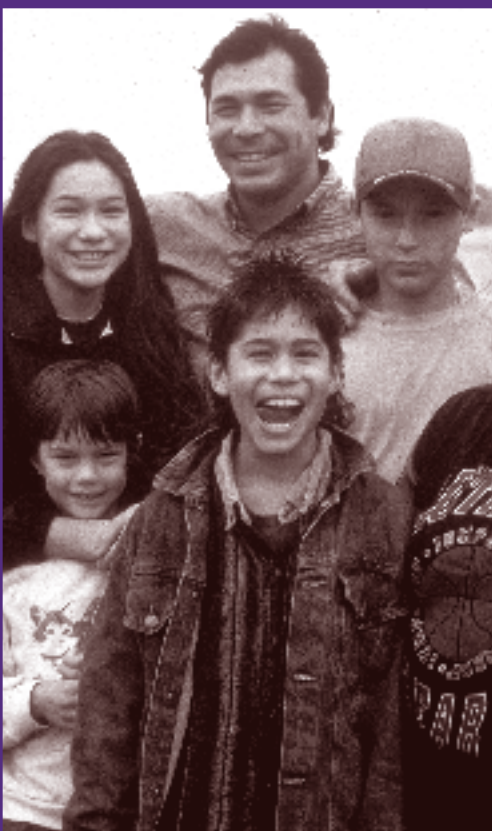
Observação: Procedeu-se a um arredondamento no cálculo da porcentagem estatística, por isso a soma das partes é de 100,01%.

# ANEXO 2





# HAUDENOSAUNEE GUIDE FOR EDUCATORS



NATIONAL  
MUSEUM  
OF THE  
AMERICAN  
INDIAN

EDUCATION OFFICE





We gather our minds to greet and thank the enlightened Teachers who have come to help throughout the ages. When we forget how to live in harmony, they remind us of the way we were instructed to live as people. With one mind, we send greetings and thanks to these caring Teachers. Now our minds are one.

**From the Haudenosaunee Thanksgiving Address**



Jake Swamp (Tekaroniankeken), a traditional Mohawk spiritual leader, and his wife Judy (Kanerataronkwas) in their home with their grandsons Ariwio, Aniataratison, and Kaienkwironkie. Jake and Judy feel that it is very important for grandparents to ensure the future of their people by instilling their beliefs and traditions in their grandchildren.

*NMAI photo by Katherine Fodgen, P26530*

Dear Educator,

The Smithsonian's National Museum of the American Indian is pleased to bring this guide to you. It was written to help provide teachers with a better understanding of the Haudenosaunee. It was written by staff at the Museum in consultation with Haudenosaunee scholars and community members. Though much of the material contained within this guide may be familiar to you, some of it will be new. In fact, some of the information may challenge the curriculum you use when you instruct your Haudenosaunee unit. It was our hope to provide educators with a deeper and more integrated understanding of Haudenosaunee life, past and present. This guide is intended to be used as a supplement to your mandated curriculum.

There are several main themes that are reinforced throughout the guide. We hope these may guide you in creating lessons and activities for your classrooms. The main themes are:

- The Haudenosaunee, like thousands of Native American nations and communities across the continent, have their own history and culture.
- The Peacemaker Story, which explains how the Confederacy came into being, is the civic and social code of ethics that guides the way in which Haudenosaunee people live — how they are to treat each other within their communities, how they engage with people outside of their communities, and how they run their traditional government.
- Haudenosaunee people give thanks everyday, not just once a year. The Thanksgiving Address, or Gano:nyok, serves as a daily reminder to appreciate and acknowledge all things. The Gano:nyok reinforces the connection that people have to the world around them. Portions of this address are introduced in this guide.
- Haudenosaunee culture, like all cultures, is dynamic and has changed over time.

Together, these four themes are reminders that the Haudenosaunee worldview is guided by specific principles that have endured through the generations.

Finally, though each of the Six Nations speaks a distinct language, there are many words that are the same in all languages. We have included several Haudenosaunee words throughout this guide. We have also provided pronunciations. Please note that all pronunciations are in Seneca, though the words sound similar in the Mohawk, Cayuga, Tuscarora, Oneida, and Onondaga languages.

# WHO ARE THE HAUDENOSAUNEE?

**H**audenosaunee (hoe-dee-no-SHOW-nee) means “people who build a house.” The name refers to a **CONFEDERATION** or **ALLIANCE** among six Native American nations who are more commonly known as the Iroquois Confederacy. Each nation has its own identity. These nations are known as:

- **MOHAWK** (MO-hawk) or **Kanien’kehaka**, which means “People of the Flint.” The Mohawk are also called “Keepers of the Eastern Door” since they are the easternmost nation in Haudenosaunee territory. They were responsible for protecting and defending the eastern boundaries of Haudenosaunee territory.
- **ONEIDA** (o-NY-da) or **Onayotekaono**, which means “People of the Standing Stone.”
- **ONONDAGA** (on-nen-DA-ga) or **Onundagaono**, which means “People of the Hills.” The Onondaga are also called “Keepers of the Central Fire” since the Onondaga Nation is considered the capital of the Confederacy. As the Peacemaker promised, the Haudenosaunee council fire burns at the Onondaga Nation.
- **CAYUGA** (ka-YOO-ga) or **Guyohkohnyoh**, which means “People of the Great Swamp.”
- **SENECA** (SEN-i-ka), or **Onondowahgah**, which means “People of the Great Hill.” The Seneca are also known as “Keepers of the Western Door” because they are the westernmost nation in Haudenosaunee territory. They were responsible for protecting and defending the western boundaries of Haudenosaunee territory.
- **TUSCARORA** (tus-ka-ROR-a) or **Skaruhreh**, which means “The Shirt Wearing People.” In 1722, members of the Tuscarora Nation, who were living in what is now North Carolina, traveled north to seek refuge among the Haudenosaunee. They were invited to join the Haudenosaunee Confederacy, becoming its sixth nation. Since that time, the Confederacy has also been known as the Six Nations.

Haudenosaunee people refer to themselves as Ongweh’onweh (ongk-way-HON-way), which simply means “real human being.” Although many cultural similarities and family connections unite the six nations, each one is also unique and has its own distinct language.



## IROQUOIAN LANGUAGES

The six nations that comprise the Haudenosaunee speak Iroquoian languages. The Iroquoian language group comprises over ten languages including Cayuga, Mohawk, Oneida, Onondaga, Tuscarora and Seneca. Cherokee is also an Iroquoian language, though the Cherokee are not part of the Haudenosaunee Confederacy. There are over 20 indigenous language families and over two hundred indigenous languages spoken in the United States. Iroquoian languages are spoken by Native nations whose original homelands were located in the eastern United States, primarily New York State and the Great Lakes region, as well as Southern Appalachia, which includes North and South Carolina and Georgia.

# PEACEMAKER STORY

One of the most important events that shaped the Haudenosaunee was the creation of the Gayanesshagowa (gaya-ness-HA-gowa), the Great Law of Peace. It guides the Haudenosaunee through all aspects of life. A full rendition of this epic, which takes several days to tell, reveals the ways in which the Peacemaker's teachings emphasized the power of Reason, not force, to assure the three principles of the Great Law: Righteousness, Justice, and Health. The Great Law of Peace provides the Haudenosaunee people with instructions on how to treat others, directs them on how to maintain a democratic society, and expresses how Reason must prevail in order to preserve peace. The following is an abbreviated version of the story.

Long ago, the Haudenosaunee Nations were at war with each other. A man called the Peacemaker wanted to spread peace and unity throughout Haudenosaunee territory. While on his journey, the Peacemaker came to the house of an Onondaga leader named Hayo'wetha (hi-an-WEN-ta), more commonly known as Hiawatha. Hayo'wetha believed in the message of peace and wanted the Haudenosaunee people to live in a united way. An evil Onondaga leader called Tadadaho, who hated the message of peace, had killed Hayo'wetha's wife and daughters during the violent times. Tadadaho was feared by all; he was perceived as being so evil that his hair was comprised of writhing snakes, symbolizing his twisted mind. The Peacemaker helped Hayo'wetha mourn his loss and ease his pain. Hayo'wetha then traveled with the Peacemaker to help unite the Haudenosaunee.

The Peacemaker used arrows to demonstrate the strength of unity. First, he took a single arrow and broke it in half. Then he took five arrows and tied them together. This group of five arrows could not be broken. The Peacemaker said, "A single arrow is weak and easily broken. A bundle of arrows tied together cannot be broken. This represents the strength of having a confederacy. It is strong and cannot be broken." The Mohawk, Oneida, Cayuga, Seneca, and Onondaga accepted the message of peace. With the nations joined together, the Peacemaker and Hayo'wetha sought out Tadadaho. As they approached Tadadaho, he resisted their invitation to join them. The Peacemaker promised Tadadaho that if he accepted the message of peace, Onondaga would be the capital of the Grand Council. Tadadaho finally succumbed to the message of peace. It is said that the messengers of peace combed the snakes from his hair. The name Hayo'we:tha means "he who combs," indicating his role in convincing Tadadaho to accept the Great Law of Peace. Joined together, these five nations became known as the Haudenosaunee Confederacy.

When peace had successfully been spread among the five nations, the people gathered together to celebrate. They uprooted a white pine tree and threw their weapons into the hole. They replanted the tree on top of the weapons and named it the Tree of Peace, which symbolizes the Great Law of Peace that the Haudenosaunee came to live by. The four main roots of the Tree of Peace represent the four directions and the paths of peace that lead to the heart of Haudenosaunee territory, where all who want to follow the Great Law of Peace are welcome. At the top of the Tree of Peace is an eagle, guardian of the Haudenosaunee and messenger to the Creator.



The Peacemaker then asked each nation to select men to be their leaders called *hoyaneh* (plural, *Hodiyahnehsonh*). The Peacemaker gave the laws to the Haudenosaunee men, who formed the Grand Council. The Grand Council, made up of fifty hoyaneh, makes decisions following the principles set forth in the Great Law of Peace. When decisions are made or laws passed, all council members must agree on the issue; this is called **CONSENSUS**.

Today, Haudenosaunee communities continue to live by the principles of the Great Law.

The Great Law of Peace is one of the earliest examples of a formal democratic governance structure. The Great Law of Peace was known to some of the Founding Fathers and has been compared — in terms of designated authorities and balances of power — to the U.S. Constitution. The Haudenosaunee Grand Council is the oldest governmental institution still maintaining its original form in North America.



Art by David  
Kanietakeron Fadden  
(Mohawk)

**Read the chart below and learn how the U.S. Governmental structure is similar to and differs from the Haudenosaunee Confederacy.**

## PROCESS OF SELECTION FOR OFFICE

### HAUDENOSAUNEE GRAND COUNCIL AND CLAN MOTHERS

#### The Onondaga Nation the Heart of the Confederacy

Hodiyahnehsonh are chosen because the men possess honorable qualities and are concerned with the well-being of the Confederacy. Their positions are unpaid and for life. They are selected by the clan mothers. Fourteen Onondaga hoyaneh serve on the Grand Council.

#### Mohawk and Seneca the Elder Brothers of the Confederacy

Hodiyahnehsonh are chosen because the men possess honorable qualities and are concerned with the well-being of the Confederacy. Their positions are unpaid and for life. They are selected by the clan mothers. Nine Mohawk and eight Seneca hoyaneh serve on the Grand Council.

#### Oneida and Cayuga the Younger Brothers of the Confederacy

Hodiyahnehsonh are chosen because the men possess honorable qualities and are concerned with the well-being of the Confederacy. Their positions are unpaid and for life. The Tuscarora are represented by the Oneida. The Grand Council is made up of ten Cayuga and nine Oneida hoyaneh.

#### Clan mothers and Women's Council

Clan mothers serve for life. They are appointed by consensus of the clan members. Clan mothers have the authority to remove from office any hoyaneh who does not serve the best interests of his nation.

### UNITED STATES GOVERNMENT

#### President U.S. Executive Branch

The U.S. president runs for office and is chosen by the electoral college. The criteria for his candidacy are age, citizenship and residency. The president serves a four-year term.

#### The U.S. Senate

The senators run for office and are chosen by popular election. They serve a six-year term. Each senator must be at least thirty years old, must have been a citizen of the United States for at least the past nine years, and must be (at the time of the election) an inhabitant of the state they seek to represent. Two senators represent each state.

#### The House of Representatives

Each state elects a number of representatives based on the population of the state. Representatives must be at least twenty-five years old, have been a citizen of the United States for the past seven years, and be (at the time of the election) an inhabitant of the state they represent. Representatives serve two-year terms.

#### The Supreme Court, Judicial Branch

The Supreme Court consists of nine justices including the Chief Justice, all nominated by the president of the United States. Once confirmed by Congress, justices serve for life.

## CONTRIBUTION OF THE GREAT LAW OF PEACE TO THE U.S. CONSTITUTION

The Haudenosaunee Confederacy was founded on the Great Law of Peace. This law declares a basic respect for the rights of all people. The Haudenosaunee shared this belief with Benjamin Franklin, who was very interested in the structure of the Confederacy. Franklin wrote, "It would be strange if [the Haudenosaunee] could execute a union that persisted ages and appears indissoluble; yet a like union is impractical for twelve colonies to whom it is more necessary and advantageous." Greatly influenced by the symbols of the Great Law of Peace, the Founding Fathers adopted the representation of a bundle of thirteen arrows to indicate the newly formed unified government. In 1987, the U.S. Senate formally acknowledged, in a special resolution, the influence of the Haudenosaunee Great Law of Peace on the U.S. Constitution.





## HOYANEH

A HOYANEH (ho-YA-ne), meaning “Caretaker of the Peace,” is the chief of his clan and it is his duty to represent his clan in the Haudenosaunee government and to help make decisions that affect the Six Nations. A hoyaneh is selected for life, and not for a defined segment of time. A hoyaneh is not a paid position and no one can run for office. Traditionally, clan mothers watched young boys as they grew. They chose men to serve as the clan’s hoyaneh after years of observation. It is important that a hoyaneh has the nation’s best interest at heart when he serves. If the hoyaneh does not represent the nation well, the clan mothers have the authority to remove him from power. Hodiyahehsonh (HOE-dee-yah-neh-sonh) is the plural of hoyaneh.

Oneida family portrait, 1907.  
Ontario, Canada.

NMAI photo by Mark R. Harrington. N2641

# HAUDENOSAUNEE CLAN SYSTEM

Each of the six nations of Haudenosaunee is comprised of extended family groups called **CLANS**. A **CLAN MOTHER** heads each clan. In the past, a clan mother was usually the oldest woman of the clan. Today, clan mothers are chosen for their cultural wisdom and dedication to the Haudenosaunee people. Clan mothers have been given the honor of their duties because of a woman who lived long ago called the Mother of Nations.

- Clans are extended families. Haudenosaunee clans are **MATRILINEAL**. This means they follow the line of descent of the mother. Children belong to their mother’s clan.
- The clans are named after animals and birds.
- Before European contact, the mothers, fathers, sisters, brothers, aunts, uncles, cousins and grandparents of a clan lived together in one house called a longhouse. This arrangement created a strong cooperative family unit with the clan mother as the head.
- When a couple got married, the husband moved into his wife’s family’s longhouse. Though men moved into their wives’ homes, they did not change their clans. Each man retained responsibilities to his mother’s family and helped raise his sisters’ children.
- People belonging to the same clan are related, regardless of their community location. When people traveled to other Haudenosaunee communities, they were welcomed by relatives of their same clan.

The clan mother has an important role. Some of her responsibilities are to:

- Make all the major decisions that affect the clan.
- Assign names to people in her clan.
- Nominate the male leader of the clan. The male leader is called the **HOYANEH**.
- Help ensure that all members of her clan are fed.



# LONGHOUSES AND VILLAGE LIFE

**E**xtended families belonging to the same clan lived together in houses called **LONGHOUSES**. Typically, sixty people would live in a longhouse. As the clan grew, the houses were expanded to accommodate the families. On average, longhouses measured approximately eighty to one hundred feet in length and twenty feet wide. Roofs were either rounded or triangular. Men were responsible for building longhouses and the entire community participated in their construction. The longhouse frame was made from cedar or hickory poles. They may also have used elm. Bark lashing was used to hold the poles together where they intersected. Tree bark was used to cover the frame to make the walls and roof of the house. Bark lashing was also used to tie the bark onto the frame. Smoke holes were located at intervals in the roof, above the fireplaces. The holes could be easily closed during bad weather. Doors were located at either end of the house. Inside the longhouses, families had separate sleeping areas, that were separated by wood screens, and shared several cooking areas. Two platforms ran the length of both sides of the longhouses. A low platform served as a sleeping and sitting area. Another platform, located approximately seven feet high, served as a storage area.

In the 1600s, a typical Haudenosaunee village consisted of between two hundred and three thousand people. Villages were located in clearings near forested areas and near waterways where fresh water could be obtained easily. The forests provided food and shelter for the Haudenosaunee. Villages were often surrounded by tall wooden fences, or palisades.

Haudenosaunee people spent most of their time outdoors, except in the cold winter months when the longhouse became the center of community life. In the winter, people repaired clothing and tools and got ready for the busy spring ahead. Winter was also a time when people visited with one another, renewed friendships, and told stories. Through the use of stories, Native communities have passed along their oral traditions including life lessons, histories, and languages.

Haudenosaunee communities moved every twenty to thirty years as firewood became exhausted and bark became scarce for repairing the longhouse roofs. Moving also allowed the soil to replenish from many years of planting crops.



## GANONDAGAN

Ganondagan State Historic Site in Victor, New York, was a 17th century Seneca town situated along a major Native American trail running along the top of the Finger Lakes in New York State. The Seneca people abandoned the town in 1687. Today, Ganondagan is a State Historic Site that remains an important place for all people to learn about the history and culture of the Haudenosaunee and particularly the Seneca.



This longhouse is located at Ganondagan State Historic Site in Victor, New York.

*Photos courtesy of  
Friends of Ganondagan*





(Top) Quahog shell and wampum beads.

Whelk and quahog shell, wampum beads, and bow drill.

*NMAI photos by Stephen Lang*

Chiefs of Six Nations with wampum belts, September 16, 1871.

*NMAI photo P9784*

# WAMPUM

**W**ampum (WAHM-pəm) was introduced to the Haudenosaunee by Hayo'wetha (Hiawatha), who used the beads to console himself from the loss of his family. This was the first Condolence Ceremony, which is still practiced today among the Haudenosaunee.

The word wampum means "white shell beads" in the languages of the Narragansett of Rhode Island and Wampanoag of Massachusetts. Wampum are purple and white beads made from quahog (KWA-hog) clam and whelk shells. Native nations that lived along the Atlantic coast collected the shells from their shorelines and produced beads from them. Long before Europeans came to America, the Haudenosaunee traded with their Algonquian speaking neighbors, who lived along the Atlantic coast, to obtain the highly valued shell beads. In exchange for wampum beads, the Haudenosaunee provided furs, corn, beans and squash. The mostly white quahog shells contain a small amount of purple. The rareness of the purple beads makes them much more valuable than white beads. The process of making the beads is very difficult and time consuming. Today, they are made using power tools but formerly they were created using a bow drill.

A very important use for the wampum was to make belts, consisting of rows of interlaced wampum woven on a bow loom. The placement of the purple and white beads in the belt formed symbolic designs and codes. The designs in the belts recorded the laws of the Confederacy, oral tradition used for ceremonies, and important political interactions between Native nations, and later between the Confederacy and Europeans. Wampum belts were presented at Grand Council meetings or other official gatherings.

Wampum belts were never worn as clothing. Though they are all different sizes, the name alludes to the belt-like shape featuring long and narrow bands. Wampum continues to play an important role in Haudenosaunee society.

The Haudenosaunee never used wampum as money. However, due to the scarcity of metal coins in New England, Europeans and Americans recognized the value of wampum and began producing wampum in factories to use for trade among themselves and with Native people. The Narragansetts and Pequots played a critical role in the manufacture and exchange of wampum in the New England area in the seventeenth and eighteenth centuries. The two tribes collected the shells and produced the beads, which they traded to Europeans in exchange for newly introduced goods. By the 1700s, Dutch settlers established wampum factories, including the Campbell Wampum Factory, founded in Bergen, New Jersey, in the 1780s. The Campbell Wampum Factory continued to operate until the 1880s.





# 

The Hiawatha Belt symbolizes the unity of the original five Haudenosaunee nations, connected by the Great Law of Peace. Each white square and the tree in the center represents one of the original five nations.



<b>SENECA NATION</b>	<b>CAYUGA NATION</b>	<b>ONONDAGA NATION</b>	<b>ONEIDA NATION</b>	<b>MOHAWK NATION</b>
Keepers of the Western Door		Keepers of the Central Fire and the heart of the Five Nations loyal to the Great Law of Peace		Keepers of the Eastern Door

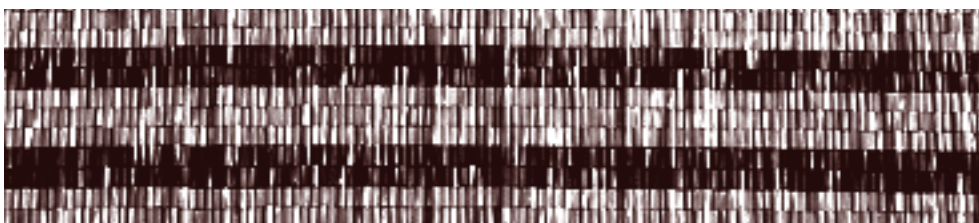
The white lines extending from one end of the belt to the other represent the path of peace, welcoming other nations to take shelter under the Great Law of Peace and join the Confederacy. The Tuscarora Nation, the sixth nation in the Confederacy, joined after this belt was created.

## 

Haudenosaunee exchanged wampum belts with Europeans to recognize treaty agreements. The Two Row Wampum records the agreement made in 1613 in upstate New York between the Haudenosaunee and the Dutch government. This belt represents the first peace treaty between the Haudenosaunee and Europeans in which the two sides agreed to respect each other's cultures and to never interfere in each other's affairs.

The two parallel lines of purple beads represent the two parties to the agreement — one for a Haudenosaunee canoe and the other for a European ship — traveling, side by side. Each boat contains the owner's culture, traditions, laws, language and ways of life. The white parallel lines illustrate that the two would travel in peace and friendship without interference.

Today, the Haudenosaunee consider the wampum belts symbols of principles established by treaties.



G. Peter Jemison (Seneca, Heron Clan) Site Manager of Ganondagan State Historic Site and Faithkeeper to the Cattaraugus Seneca Nation, speaks about the importance of wampum to the Haudenosaunee people.

*Photos courtesy of Karen Kaz*



## FELT HATS

In the late 1500s, felt hats made from beaver fur were the height of fashion in Europe. Haudenosaunee territory was home to thousands of beavers and starting in the 1600s the Haudenosaunee played a central role in providing beaver and otter furs to Europeans. In 1624, the Dutch reportedly shipped 1500 beaver skins from New York to Europe to be made into hats. In exchange for furs, the Haudenosaunee received guns, axes, knives, cooking pots, needles, scissors, wool and linen cloth, mirrors, and glass beads. The Haudenosaunee replaced their former possessions with many of the new trade goods.

George Pierce and family  
(Seneca), 1905.

*NMAI photo PI2477*

# THE EUROPEAN ENCOUNTER: THE FUR TRADE



Europeans encountered the Haudenosaunee in the 1500s, and the ensuing relationship forever changed Native communities. Initially, relations between the Haudenosaunee and Europeans were based on trade. As European expansion encroached on Haudenosaunee territory, however, relations grew strained.

The market for fur brought great wealth and power to the Haudenosaunee. With the help of their new European trade allies and the weapons they received through trade, the Haudenosaunee were able to greatly expand their territory. (See map, page 17).

The fur trade ended in the nineteenth century because beaver were hunted to near extinction and because European fashions changed.

## FROM LONGHOUSES TO LOG HOUSES

Life for the Haudenosaunee changed dramatically after the Revolutionary War. Much of their land in New York was seized by the American government and sold to settlers, who constructed houses, highways, reservoir dams, railroads and other projects on it. In the 1790s, after the conclusion of the Revolutionary War, Haudenosaunee reservations were established in the United States and reserves were created in Canada. It was at this time that Haudenosaunee people moved from longhouses to single family dwellings. Most commonly, the new homes were log houses. As new types of materials to build homes became available, the Haudenosaunee began to live in those types of homes also.

Today, Haudenosaunee people live like anyone else, in houses and apartment buildings. Most communities have longhouses that are used for civic, ceremonial, political, social, and cultural events.





# HAUDENOSAUNEE GAMES

Games have always been, and still are, an important part of Haudenosaunee social life. Not only are they fun to play but many of them teach the importance of physical strength, well-being, and team building. Team sports also offer opportunities for communities to socialize.

## LACROSSE

Today, lacrosse is an international team sport played competitively all over the world. This modern game originated with the Haudenosaunee. Four hundred years ago, explorers to Haudenosaunee territory saw the game of lacrosse being played. The French Jesuits called the game “la crosse” because it was played with a long stick, which they called a *crosse*. Among the Haudenosaunee the game is called Tewaarathon, which means “they bump hips.” In lacrosse, a player must catch, carry and pass a ball using a lacrosse stick, a long stick with a net at one end. Historically, Haudenosaunee people played lacrosse on a field that could be as short as one hundred yards or as long as two miles. Teams could have from a handful to hundreds of players.

Although the game is won by the team who scores the most goals, there are many other purposes for playing lacrosse. Considered to be a gift from the Creator, it is seen as a medicine game, or a game played in order to heal and strengthen the people. Lacrosse was sometimes played to resolve disputes and get rid of bad feelings between clans and nations within the Haudenosaunee. It was and still is played to bring families, communities, and nations together. Often before players engage in a game of lacrosse there is a community blessing where ceremonial tobacco is placed into a fire. As the smoke rises, it is believed to carry prayers to the Creator. However, some players will also ask for guidance as individuals, praying for strength or speed. These requests to the Creator for personal and community strength are played out within the game.

## SNOWSNAKE

Snowsnake is a winter sport played by teams of men and boys in Haudenosaunee communities. Teams compete against each other by throwing a long, wooden, spear-like stick, called a snowsnake, down the length of a snow track, which is built up from the ground. The team that throws its sticks the farthest wins the game. The name snowsnake comes from the way the stick looks as it travels down the track — it slithers like a snake. There are two types of snowsnakes: the longsnake, which is seven feet long, and the mudcat, which is three feet long. Strength and concentration are important qualities to win the game. Each team, called a corner, is allowed a limited number of throws. Each player coats his stick with a special wax that makes the stick travel farther. The best players can throw a stick more than a mile down the track.

Long ago, snowsnakes were used for communication. They were thrown along frozen rivers and lakes to deliver messages between winter camps.



**Snowsnakes**

*NMAI photo by Stephanie Betancourt*



## IROQUOIS NATIONALS

In the 1700s lacrosse became a popular sport and Haudenosaunee people, as well as Europeans, Americans, and Canadians, started to play competitively. Today, the Iroquois Nationals, a team of Haudenosaunee lacrosse players, competes nationally and internationally. The Iroquois Nationals is the only Native American team that competes in any sport internationally.

Under-19 World Lacrosse Championships, Nagano, Japan 1996

*Photo courtesy of Justin Giles*



**Snowsnake track**

*Photo courtesy of John Berry/The Post-Standard*

# RELATIONSHIP TO THE NATURAL WORLD

We gather our minds together to send greetings and thanks to all the Animal life in the world. They have many things to teach us as people. We see them near our homes and in the deep forests. We are glad they are still here and we hope that it will always be so. Now our minds are one.

With one mind, we turn to honor and thank all the Plant Foods we harvest from the garden. Since the beginning of time, the grains, vegetables, beans, and berries have helped the people survive. Many other living things draw strength from them, too. We gather all the Plant Foods together as one and send them a greeting of thanks. Now our minds are one.

From the Haudenosaunee Thanksgiving Address



## THE GANO:NYOK

The Haudenosaunee give thanks daily, not just once a year. They give thanks for all things, from the water and sun to the insects and animals. Their thanksgiving address, called the Gano:nyok (ga-NYO-nyok), is a very important part of ceremonial and social gatherings. All social and ceremonial gatherings start and end with the Gano:nyok, which is sometimes called “the words that come before all else.” The Gano:nyok serves as a reminder to appreciate and acknowledge all things. The words express thanks for fellow human beings, Mother Earth, the moon, stars, sun, water, air, winds, animals, and more.

## THE CALENDAR CYCLE

The Haudenosaunee calendar is measured on a lunar cycle of thirteen months. The Haudenosaunee celebrate several festivals during the year when people come together to honor, acknowledge and give thanks to the environment for nature's gifts. These are also times to visit and catch up with friends and loved ones. These festivals help the Haudenosaunee maintain a reciprocal relationship with the land. The Haudenosaunee year begins with the Mid-Winter Festival, which is held in late January or early February. This Festival involves giving thanks for the gifts of the past year and preparing for the New Year. The Maple Festival follows the Mid-Winter Festival, which is celebrated to honor the sap that flows each year from maple trees. In April, when the thunders that bring the rain are first heard, the Thunder Festival is celebrated. Each spring, when the strawberries ripen, the Strawberry Festival is observed. At this time, thanks are given for the delicious berry and strawberry juice is prepared. The Green Corn Festival is celebrated in August or early September when corn ripens. This festival is celebrated with corn soup and other dishes prepared from corn. The Harvest Festival follows the Green Corn celebration and is held in October.

## THE ANNUAL CYCLE

Prior to European contact, the Haudenosaunee depended entirely on the resources that nature provided. Haudenosaunee used the natural resources for everything they needed, from food to housing and clothing. Clothing, including moccasins, was made from animal hides, furs, and natural fibers. The most commonly used animal skins were deer and elk for their hides and rabbit, beaver, and bear for their furs. Cornhusks could also be woven into moccasins.

Each season brought a flurry of activities. Haudenosaunee shared responsibilities communally and tasks changed seasonally as different natural resources became available. Men hunted and fished throughout the year, as game and fish were available. The lakes and waterways that surrounded Haudenosaunee territory provided an abundance of fish, including salmon, trout, bass, perch, eel, and whitefish. Deer was the most commonly eaten meat but bear, rabbit, and other game were also trapped

and hunted. Birds such as ducks, geese, wild turkeys, and quail were hunted for food. Women gathered wild foods including berries, nuts, tubers, mushrooms and other edible plants. In the spring, fields were prepared for planting. Women were responsible for the gardens and planted, among other things, three main crops — corn, beans, and squash. These crops were so important to the Haudenosaunee diet that they called them the **THREE SISTERS**. Eaten together, these three foods provide many of the essential vitamins and minerals for a healthy body and a well-balanced diet. In the early spring families tapped maple trees for syrup. This was also the time when bark was peeled from trees for longhouses, canoes, and bark containers. In the summer, community members spent much time outdoors. Women tended the crops, prepared animal hides for clothing, and cured meat for the winter. Men hunted, fished, and built and repaired longhouses. The fall was the time of year to harvest and store crops for the winter. In the winter, a time when people spent most of their days indoors, women made and repaired clothing while men made and repaired their hunting gear and tools. The long, cold months offered an opportunity to visit with one another and listen to stories.

Food was gathered and stored in splint baskets, as well as clay, wooden, and bark containers. Clay vessels were used for cooking. Though basket making is still practiced by Haudenosaunee people, metal vessels obtained from European traders replaced clay and wooden containers.

## THE THREE SISTERS

**T**he Three Sisters are considered to be divine gifts. They also show how well the Haudenosaunee understood horticulture and ecology hundreds of years before the development of modern farming techniques. Different kinds of beans, corn, and squash grew together in mounds, placed about three feet apart. Cornstalks provided supports for climbing bean vines. Squash leaves provided shade, keeping the soil moist and preventing weeds from choking the crops. In this way, the soil remained fertile for years. When the soil became fallow, the entire village would move to a new location.

A new corn harvest is celebrated each year during the Green Corn Ceremony in August or early September. The importance of corn goes beyond food. Every part of the corn plant is used to make different things. Corn was pounded into meal using a mortar and pestle. Corn meal was made into bread, hominy, and pudding. Succotash, a stew of corn, beans, and squash, was commonly prepared as was corn soup, which continues to be a favorite among Haudenosaunee people. Corn husks were woven into mats, baskets, and moccasins and made into cornhusk dolls (see instructions on page 19). The cobs were used as scrubbers and container stoppers.

Store-bought foods started to replace locally grown foods in the nineteenth century. As a result, Haudenosaunee people became more sedentary. Today, many Haudenosaunee still hunt, fish, and farm. However, like most everyone else today, most food is purchased at the supermarket.



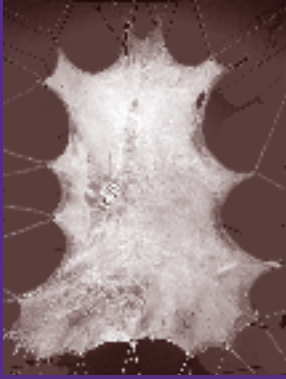
*NMAI photo by Stephen Lang*



*Seneca girl, ca. 1910.*

*NMAI photo by Alanson B. Skinner.  
N1706*



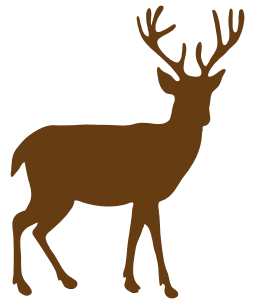


## TANNING

Tanning is a process used to turn hides into leather, which can then be made into clothing. Deer brain is used in the tanning process to make the skin soft. Tanned hides are smoked over a fire to make them water resistant.

*NMAI photo by Justin Mugits*

# THE IMPORTANCE OF DEER



**H**audenosaunee people have great respect for deer. Deer was particularly important to the Haudenosaunee and they used as much of the animal as possible. The meat

was eaten; hides were tanned and stretched and used for clothing, moccasins, and blankets; sinew, made from the animal's tendons, was used for thread; bones and antlers were used to make tools such as awls (a pointed tool used for boring holes) and scrapers; deer hooves were used to make rattles, and deer antlers were attached to the **GUSTOWEHS** of Haudenosaunee leaders.

Prior to European contact, Haudenosaunee men wore hide breech cloths, a long rectangular piece of hide tied at the waist and worn with a belt, leggings, moccasins, and shirts. Women wore dresses or hide skirts and long shirts and moccasins. Children were dressed liked adults. Men's and women's clothing was decorated with dyed porcupine quills, wooden and shell beads, feathers, and paints.



Objects made from parts of the deer:  
hide moccasins, scapula hoe, hoof rattle,  
and water drum with hide head.

*NMAI photo by Justin Mugits*

# THE INTRODUCTION OF NEW MATERIALS



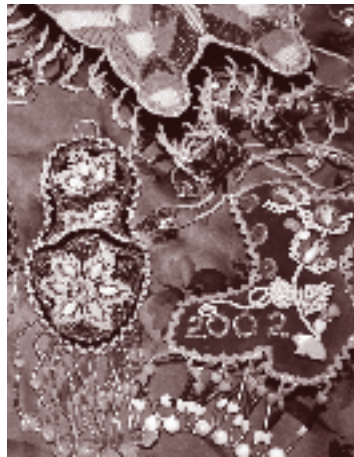
Onondaga woman and child, 1888.  
Onondaga Reservation, New York.

*NMAI photo by DeCost Smith. N22322.*

**W**hen Europeans first introduced cotton and wool cloth, glass beads, and silver, the items were quickly adopted, though Haudenosaunee traditional clothing style changed little. By the late 1800s or early 1900s, however, most Haudenosaunee people were wearing European style clothing as their every day wear. The Haudenosaunee have continued to wear traditional style clothing, or **REGALIA**, on ceremonial and social occasions.

Trade introduced silk and other fabrics, as well as European glass beads. Native people quickly became proficient bead-workers and designed intricate geometrical and floral patterns on their clothing.

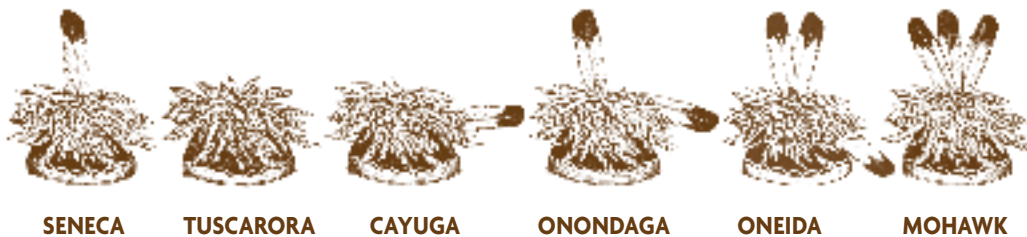
By the early eighteenth century, Haudenosaunee women had developed a unique style of beadwork called “raised beadwork.” Using velvet fabric, they decorated picture frames, purses, pin cushions and other “whimsies.” After the Civil War, Niagara Falls became a tourist destination for vacationers and honeymooners. This area flourished further after World War I, when people purchased automobiles and were able to take trips for leisure. Haudenosaunee women traveled to Niagara Falls and other tourist locations where they set up tables to sell their work as souvenirs. The sale of this “tourist art” supported many Haudenosaunee families during this time. Today, the works that were produced at the turn of the nineteenth century are considered collector’s items and are extremely valuable. Many Haudenosaunee men and women continue to practice this art form today.



Raised beadwork  
NMAI photo

## GUSTOWEH

At community and ceremonial gatherings, Haudenosaunee men wear **GUSTOWEHS** (ga-STOH-weh). The gustoweh is a fitted hat that is decorated with hawk, pheasant or turkey feathers. Some gustowehs are decorated with silver, animal hide, and hair. Each nation of the Haudenosaunee has a different number and position of eagle feathers on their gustoweh, although the individual artistry makes each one unique.



NMAI illustration by Mary Ahenakew



## SYMBOLISM ON CLOTHING

Today, Haudenosaunee wear their regalia on special occasions. This is Angel (Seneca, Heron Clan). She is wearing her traditional outfit, which is made from cotton and velvet. A woman’s outfit consists of a skirt, overdress, leggings, and moccasins. Angel is also wearing a beaded headband. A distinctive feature of Haudenosaunee regalia is the beadwork. Small white beads create lacelike decorations around the edges of the dress’s collar, skirt, and leggings. Often the designs represent Haudenosaunee environment, cosmology and clan symbols. Haudenosaunee style raised beadwork is used on the collar, purse, and headband.

NMAI photo

Haudenosaunee Friendship Weekend, November 19 and 20, 2005. NMAI, NY.

NMAI photo by Stephen Lang





## RESERVATIONS AND RESERVES

A reservation is land that is set aside by the government for Native American use. In Canada this land is called a reserve. Reservations and reserves are made up of lands that were either retained by or secured for Native nations when they gave up enormous portions of their original landholdings by force or in treaties with the federal government. Though many reservations represent only small fractions of Native land, they continue to hold cultural and religious significance for Native people. In 2005, approximately two-thirds of Native people in the United States lived off reservation lands in rural areas, towns, and cities.

# LIFE TODAY

The traditional culture of the Haudenosaunee was changed by European contact and the establishment of the United States and Canadian governments. Though their ways of obtaining food and clothing have changed throughout the years, the Haudenosaunee have a rich ceremonial and community life and have been able to live and thrive as a unified people. The Haudenosaunee continue to live on territories and reservations in upstate New York and Wisconsin, in communities in Oklahoma and North Carolina, and in territories and on reserves in Ontario and Quebec, Canada. Haudenosaunee also live and work in many different places across the country and around the world. Today, like Americans and Canadians, the Haudenosaunee live in houses and apartment buildings. They attend school, work, shop for clothing and groceries, and live like other people around them. They have many different professions; they are lawyers, teachers, doctors, nurses, business people, artists, and construction workers.

## IRONWORK

Haudenosaunee men began “walking iron” in 1886, when they were hired to work on a bridge being built over the St. Lawrence River. Upon completion of the bridge, Haudenosaunee men began their tradition of “booming out.” “Booming out” is an expression used to describe the urban migration of the ironworkers as they left their Native communities in New York State and Canada in search of work. By 1916, they made their way to New York City, where they helped build the Hell Gate Bridge. More jobs followed, and during the next eighty years, Haudenosaunee men worked on practically all of New York’s major construction projects, including the George Washington Bridge, the Empire State Building, the United Nations, and the World Trade Center. Today, they continue to work on high steel, carrying the Haudenosaunee reputation for skill, bravery, and pride into the twenty-first century.

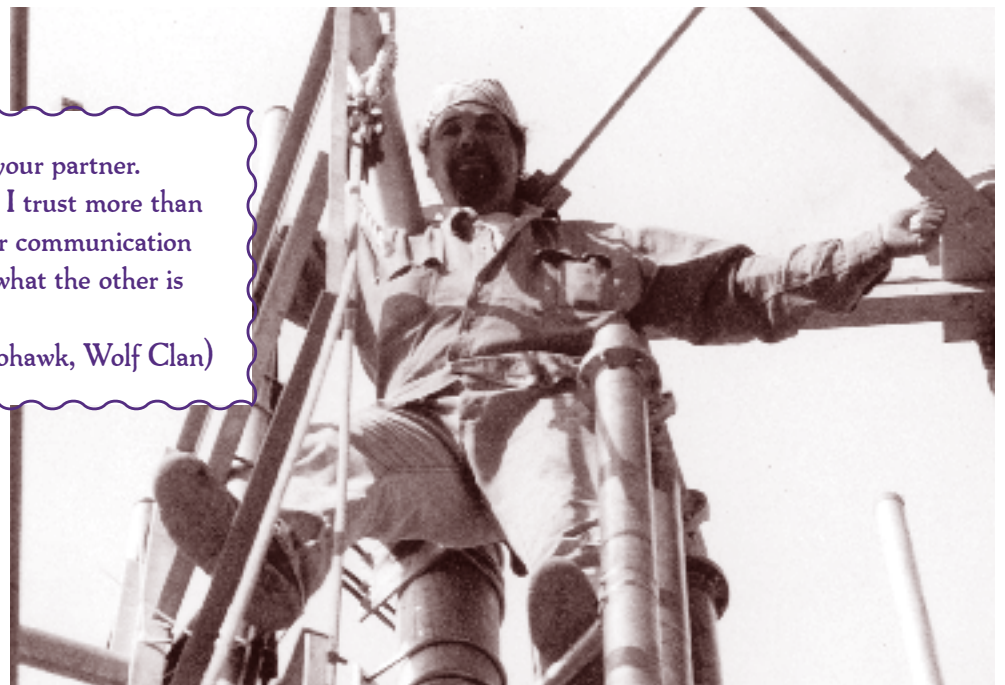
Ironwork is dangerous and ironworkers usually work with a partner. Respect and trust are essential between partners. Haudenosaunee ironworkers often partner with a brother or another relative.

“You place your faith and trust in your partner. This is my life, and there is no one I trust more than working with my brother, Paul. Our communication is good. We think alike and know what the other is thinking without speaking.”

Dave Tripp (Mohawk, Wolf Clan)

Paul Tripp (Mohawk), brother of Dave, shown here on top of the Empire State Building.

*Photo courtesy of Paul Tripp*







**Ann Drumheller and family.**  
Photo courtesy of Ann Drumheller



**Akwesasne Mohawk Choir members.**  
NMAI photo by Katherine Fogden. P26533



**Angel**  
NMAI photo



**Charles Lazare**  
NMAI photo by Katherine Fogden. P26534



**Haudenosaunee Friendship Weekend, November 19 and 20, 2005. NMAI, NY.**  
NMAI photo by Stephen Lang



**Cecilia Mitchell with her family on the back porch of her bakery in the village of St. Regis.**  
NMAI photo by Katherine Fogden. P26531

## **PROFILE: Perry Ground**

Among the Haudenosaunee, the winter was the time to tell stories. This was the season when people spent much of their time indoors. Storytelling was and continues to be a very important part of Haudenosaunee life. It is how many young children learn about the appropriate rules and behavior of their community in a fun way. Perry Ground (Onondaga, Turtle Clan) is a highly regarded Haudenosaunee storyteller. He has been telling stories for many years to both children and adults.

When Perry is not telling stories, he lives in Rochester, New York, where he works at the Native American Resource Center in the Rochester City School District. He speaks to many students and teachers about the Haudenosaunee.



**Perry Ground**  
NMAI photo by Stephen Lang

## **PROFILE: Reagan Tarbell**

Reagan Tarbell (Mohawk, Turtle Clan) is from the Kahnawake Nation, just outside Montreal. She is a filmmaker who in 2007 was awarded a Canada Council for the Arts grant and funding from Native American Public Telecommunication's Public Television Program Fund for the production of *Little Caughnawaga: To Brooklyn and Back*. This documentary traces the connections of her family from their Kahnawake community in Quebec to the Brooklyn neighborhood where Mohawk iron workers and their families have lived. Reagan is a staff Program Assistant in the National Museum of the American Indian's Film and Video Center and lives in Brooklyn, not far from the former neighborhood of Little Caughnawaga.



**Reagan Tarbell**  
NMAI photo by Stephen Lang



## VOCABULARY

New words were defined throughout this guide. Review this vocabulary with your students.

Alliance  
Clan  
Clan mother  
Confederacy  
Consensus  
Corn husk  
Gustoweh  
Longhouse  
Matrilineal  
Regalia  
Reservation/reserve  
Three Sisters

# DISCUSSION QUESTIONS

## THE GREAT LAW OF PEACE

1. Have the class create a “Tree of Peace” in the classroom (use construction paper for the tree). Brainstorm a list of ways that everyone in the class might get along better (no mean words, bullying, etc.). Agree to “bury” actions and words that create a negative environment.
2. Benjamin Franklin and the Founding Fathers were informed by the Iroquois Confederacy of the Great Law of Peace. Look at the symbols on a dollar bill that both the Haudenosaunee and the United States used to indicate unity among their respective peoples (eagle, bundle of arrows).
3. Set up a constitution in your classroom that sets forth the rules by which your class hopes to follow to create a peaceful atmosphere. Design a symbol that represents this unity in your classroom.
4. The Great Law of Peace has specifically defined roles for men and women. Compare how the balance of power is shared between men and women in Haudenosaunee government and in the United States government.



## CLAN SYSTEM

1. Clans are very important to the Haudenosaunee. Discuss the following questions about clans in your classroom:
  - From whom does a Haudenosaunee person get his or her clan?
  - Who lived in longhouses?
  - What are some of the roles of a clan mother?
2. The role of clan mothers has changed over time. Have students interview an adult woman in their community to learn how women's roles have changed in her lifetime.

## FOOD

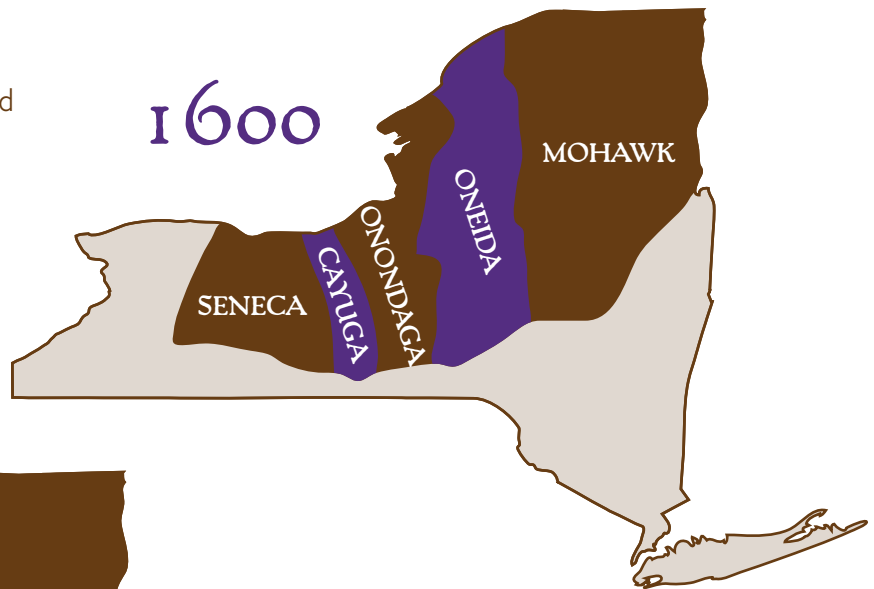
The Three Sisters play an important role in Haudenosaunee society. Discuss why these crops were so significant and why they were grown together.

# HAUDENOSAUNEE TERRITORY THROUGH TIME

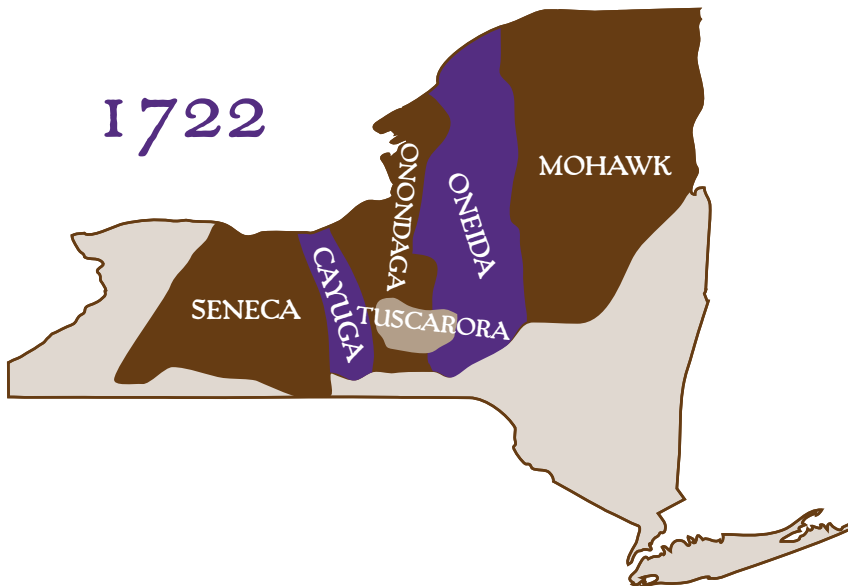
BACK IN THE  
CLASSROOM

Have a discussion with your students about some of the ways the Haudenosaunee people responded to encounters with Europeans. What impact did the beaver fur trade have on Haudenosaunee communities? What new items did the Haudenosaunee receive through trade with Europeans? Where do Haudenosaunee people live today and what types of activities do they engage in?

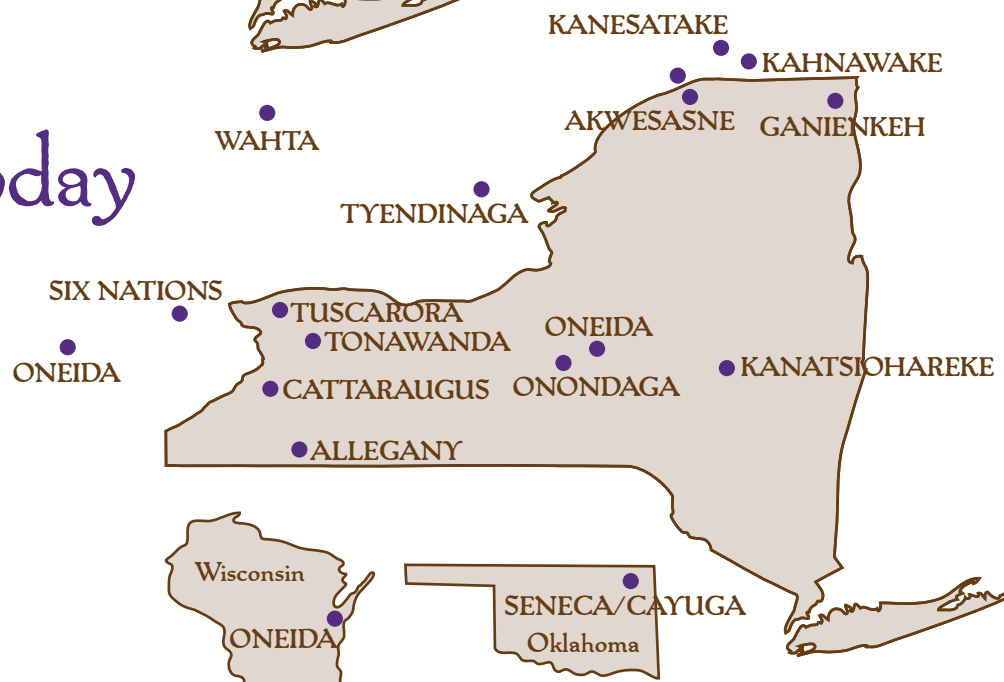
1600



1722



Today





# CORNHUSK DOLLS

Cornhusk dolls are made from husks, which are the green leaves around an ear of corn. After the corn is picked, the husks are dried and stored. Dried husks are soaked in warm water to make them pliable so they can be made into dolls, moccasins, mats, and baskets. Many girls adorn their dolls with intricately made clothing. The following is a story that goes back a long time and might have been told during the winter season.

## WHY THE CORNHUSK DOLL HAS NO FACE

A long time ago, there lived a girl who was given the gift of beauty. People in her village would turn their head to see her when she walked by. Everyone would talk about how beautiful she was. The girl realized she was beautiful and spent all her time looking at herself in a pond (in those days there were no mirrors). When it came time to plant the Three Sisters (corn, beans, and squash), she was nowhere to be found. When the garden needed weeding, she was nowhere to be found. When it was time to prepare the animal hides for clothing and other useful things, she was nowhere to be found, and when it was time to grind corn into meal, she was nowhere to be found.

When it was time to serve the meals, she was the first one to eat. When it came time to get new clothing, she got the best hides. When it was time to dance and sing at the ceremonies, she was the first in line to start. The people were very unhappy with the way the young woman was behaving. They complained so much that the Creator decided that something had to be done. The Creator came to the young woman one day and said to her: "I gave you the gift of beauty and you misused it. I will have to punish you." The Creator reached out and took her face and hid it. That is why the cornhusk doll has no face, to remind us that no one is better than anyone else, and that we must always cooperate with one another.



Cornhusk dolls.

NMAI photos by Justin Mugits



# HOW TO MAKE A CORNHUSK DOLL

## BACK IN THE CLASSROOM

### MATERIALS:

- 10 or 12 pieces of dried cornhusk; in your local supermarket look for cornhusks for tamales. A one-pound bag will accommodate approximately 30 students.
- Twine, string, or sinew
- Scissors
- Bucket or bowl of warm water for soaking the cornhusk

### NOTE:

You may want to cover the tables with newspaper when making cornhusk dolls.

**1** Separate the pieces of cornhusk and place them in a large container of warm water. Soak for at least ten minutes. Soaking the cornhusk makes them pliable. Remove the cornhusk from the bowl of water and drain on paper towels.

**2** To form the head, take six pieces of cornhusk and tie with the sinew about an inch to an inch-and-a-half down from the top.



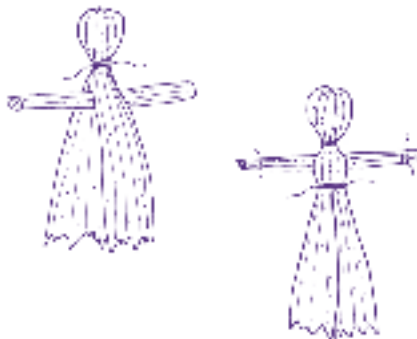
**3** Separate the husks, three pieces of cornhusk on one side and three on the other. Flip over so that the portion tied with the sinew is now on the inside. Bring all the pieces together and tie with sinew about one inch to an inch and a half down from the top, creating the neck.



**4** To form the arms, take a new piece of cornhusk and roll lengthwise. Tie one end to form a wrist. Do not cut to size yet.



**5** Divide the husks in half, three to one side and three to the other side and place the rolled piece between the two halves. Tie securely to form the waist.



**6** Size the arms so they are even and proportionate to the body. Tie at the wrist and cut to size.

**7** Use two cornhusks to form the shoulders. Lengthwise, fold the edges of each husk to its center. This forms two strips of husk with no raw edges.



**8** Drape the strip over one shoulder and across the body and hold in place. Do the same for the other shoulder. Tie the shoulders into place at the waist with sinew.



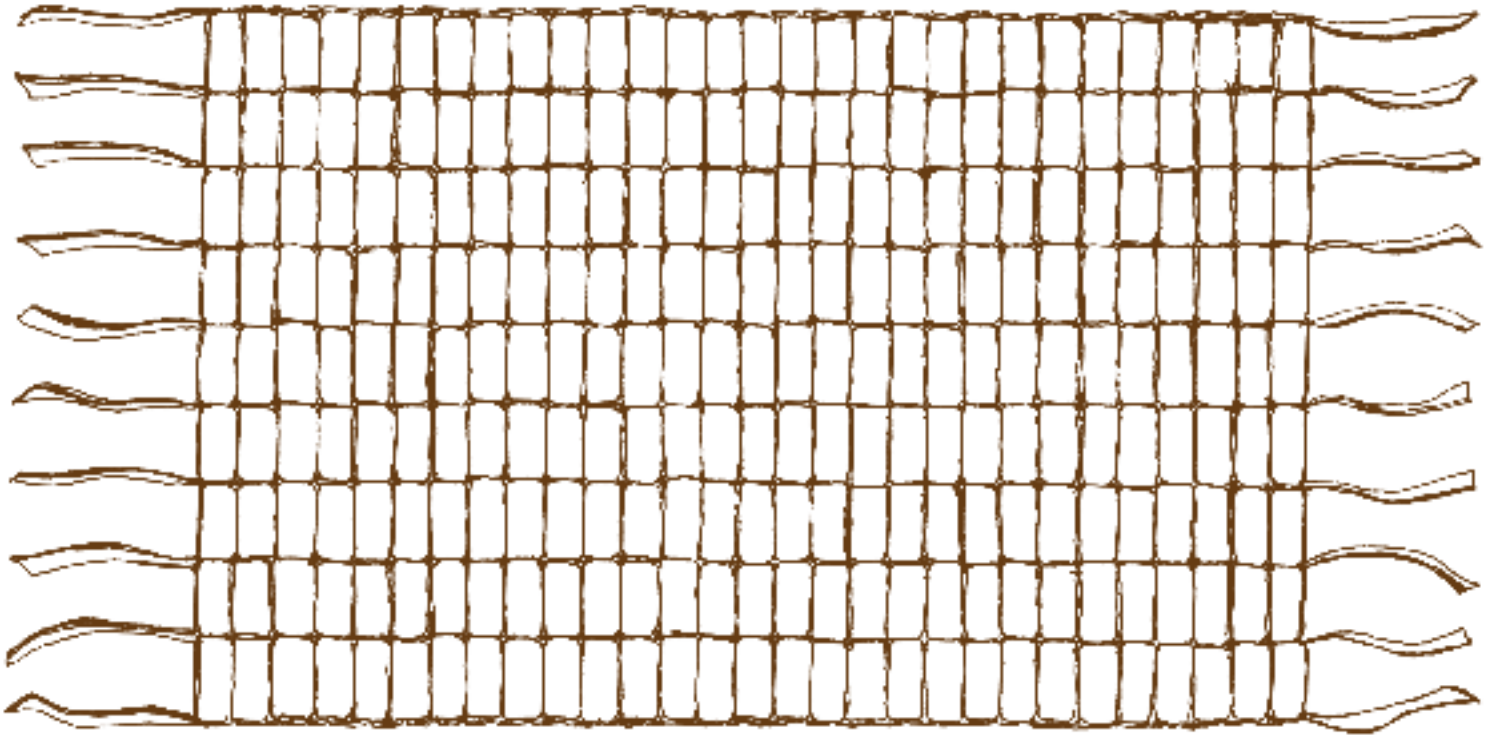
**9** To form the skirt, take two or three husks and lay them down on the table, slightly overlapping each other. Fold the top portion down about an inch to create a straight edge. Wrap the body of the doll in the cornhusk skirt, making sure it goes all the way around. Tie securely at the waist.



**10** Let the cornhusk doll dry for a few days and then cut off the bottom edge of the skirt. To make a boy doll: Before drying, cut the skirt in half up the middle, wrap each leg with sinew and tie.

# WAMPUM

**W**ampum belts are recorded documents constructed from shell beads. The white and purple beads form symbolic designs that reflect significant events or a code of ethics. Have students in your class create their own wampum belt designs, using any colors they want to fill in the squares. Have them make symbols to represent an event from their family, school, or community that is important to them.



*Illustration by Mary Ahenakew*

# RESOURCE LIST

## FOR STUDENTS:

Bruchac, Joseph. *Children of the Longhouse*. Puffin. 1998  
De Coteau Orie, Sandra. *Did You Hear Wind Sing Your Name? An Oneida Song of Spring*. Walker Books for Young Readers. 1996.  
Parker, Arthur. *Skunny Wundy: Seneca Indian Tales*. Syracuse University Press. 1994.  
Swamp, Chief Jake. *Giving Thanks: A Native American Good Morning Message*. Lee & Low Books, Inc. Illustrated by Erwin Printup, Jr. 1997.  
Takacs, Stephanie. *The Iroquois (True Books)*. Children's Press. 2004.  
Tehanetorens (Ray Fadden). *Legends of the Iroquois*. Book Publishing Company. 1998.

## FOR TEACHERS:

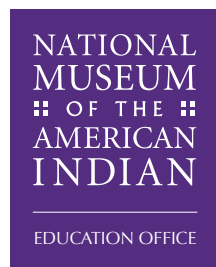
Caduto, Michael and Joseph Bruchac. *Keepers of the... (series)*. Fulcrum Publishing.  
Eames-Sheavly, Marcia. *The Three Sisters: Exploring an Iroquois Garden*. Cornell Cooperative Extension. 1993.  
Hirschfelder, Arlene and Yvonne Beamer. *Native Americans Today: Resources and Activities for Educators, Grades 4–8*. Teacher Ideas Press. 2000.  
Hubbard-Brown, Janet. *The Mohawk Indians*. Chelsea House. 1993.  
Northeast Indian Quarterly. *Indian Roots of American Democracy*. 1988.  
Northeast Indian Quarterly. *Knowledge of the Elders: The Iroquois Condolence Cane Tradition*. 1991.  
Wallace, Paul A. W. *White Roots of Peace*. Clear Light Publishers. 1994.

## ONLINE RESOURCES:

**GANONDAGAN STATE HISTORIC SITE:** [ganondagan.org](http://ganondagan.org)

**IROQUOIS INDIAN MUSEUM:** [iroquoismuseum.org](http://iroquoismuseum.org)

**IROQUOIS.NET**



[www.AmericanIndian.si.edu](http://www.AmericanIndian.si.edu)

All illustrations and text © 2009 NMAI, Smithsonian Institution, unless otherwise noted.

### COVER PHOTOS:

Top left: Photo courtesy of Paul Tripp

Top middle: George Pierce and family (Seneca), 1905. NMAI photo. P12477

Top right: Haudenosaunee Friendship Weekend, November 19 and 20, 2005. NMAI, NY. NMAI photo by Stephen Lang

Bottom left: detail, Cecilia Mitchell's family, St. Regis. NMAI photo by Katherine Fogden. P26531

Bottom middle: beadwork, NMAI photo

Bottom right: Seneca girl, ca. 1910. NMAI photo by Alanson B. Skinner. N1706

Back cover: Photo courtesy Karen Kaz

**This project would not have been possible without the generosity of our Haudenosaunee reviewers:**

### **Kaherakwas Donna Goodleaf, Ed.D.**

Executive Director  
Kanien'kehaka Onkwawen:na Raotitiohkwa  
Language and Cultural Center  
Kahnawake Mohawk Nation Territory  
via Quebec

### **Teiowisonte Tommy Deer**

Graphic Artist/Illustrator/Cultural Liason  
Kanien'kehaka Onkwawen:na Raotitiohkwa  
Language and Cultural Center  
Kahnawake Mohawk Nation Territory  
via Quebec

**Perry Ground** (Onondaga, Turtle Clan),  
Project Coordinator, Native American  
Resource Center, Rochester City  
School District

**G. Peter Jemison** (Seneca, Heron Clan),  
Site Manager, Ganondagan State Historic  
Site (Victor, NY); Faithkeeper  
to the Cattaraugus Seneca Nation

### **NMAI REVIEWERS:**

Stephanie Betancourt (Seneca)  
Clare Cuddy  
Gaetana De Gennaro (Tohono O'odham)  
Edwin Schupman (Muscogee)  
Shawn Termin (Lakota)

### **NMAI EDITORS:**

Alexandra Harris  
Tim Johnson (Mohawk)

### **DESIGN:**

Cadence Giersbach

### **PROJECT MANAGER:**

Johanna Gorelick

**This project has been supported by the Smithsonian School Programming Fund**





Smithsonian  
*National Museum of the American Indian*  
*George Gustav Heye Center*



# ANEXO 3



# DELAWARE INDIAN NEWS

THE OFFICIAL PUBLICATION OF THE DELAWARE TRIBE OF INDIANS

Lënapeí Pampil

April 2018 • Volume 41, Issue No. II

## From the Office of Chief Chet Brooks

*Chet Brooks, Chief*

**W**anishi wuli kishku kwiti sikan—I am thankful for this first day of spring.

2018 began with a trip to Washington, DC to present a Pendleton Blanket to retiring solicitor Barbara Coen. A photo of this event is on the right. Barbara Coen was the driving force that achieved our federal recognition twice, she spent 40% of her time over the last 24 years working on proving the Delaware Tribe's right to federal recognition. Upon returning to the Bartlesville Tribal Headquarters, one tribal member commented that it was a waste of our tribe's money for our former Chief and myself to have presented this gift. Lenape people, all of our buildings and approximately

\$700,000 per year were presented to the Delaware Tribe of Indians by the Federal Government and none of this would have been possible without federal recognition. Is approximately \$11,900,000 of federal assistance and all of our buildings worth one Pendleton Blanket? I think it is.

On March 15-16 Environmental Director Allan Barnes and myself attended a climate training workshop at the South Central Climate Science Center located in Norman, Oklahoma. This training workshop was one of the six workshops and presentations that our Tribe will complete in regard to fulfilling a climate change grant. The next workshop will be held in a few months at our facility here in Bartlesville and all tribal members will be invited to attend if possible.

The question still stands, what are we to do with the \$2,435,000 settlement received December 21? I still believe, as I stated in the January *DIN*, that half of this money should be under the management of the Trust Board so that tribal members can enjoy the services and benefits that the Trust Document provides. As promised in January, I called a special joint Council/Trust Board meeting recently. At the special meeting Assistant Chief Bonnie Jo Griffith and Council Members Benita Shea, Nathan Young IV, and Charles Randall voted to keep all the money after paying our attorney bills. Council Members Nicky Michael, Joe Brooks, and myself voted to place half of the money under the management of the Delaware Trust Board. Since

the Trust Document requires that Trust Judgements or Settlements can only be placed in management of the Trust Board by a simple majority vote of the Delaware Tribal Council or simple majority of the adult voting membership. The Trust Board Chairman, Mary Jo Peterson, has already filed an initiative petition because that was the Trust Board's only choice

in this matter. It is my understanding that this initiative petition is presented elsewhere in this *DIN* issue. Perhaps this question of what we do with this money is best in the hands of the Delaware People.

Wanishi,  
Chet Brooks, Chief  
918-337-6527

[cbrooks@delawaretribe.org](mailto:cbrooks@delawaretribe.org) ■



## Tribal Council Members Meet with Washington Officials



Councilor Nathan Young IV and Assistant Chief Bonnie Jo Griffith meeting with Oklahoma Senator James Lankford in Washington DC in February.



(Left) Assistant Chief Bonnie Jo Griffith visited with Representative Markwayne Mullin on her recent trip to the nation's capital.



Councilor Nathan Young IV and Assistant Chief Bonnie Jo Griffith visited with Principal Deputy Assistant, Indian Affairs, John Tashuda from the Department of the Interior on their February trip to Washington DC.

## From the Office of Assistant Chief Bonnie Jo Griffith

*Bonnie Jo Griffith, Assistant Chief*

Can you believe it's April already?? Wow!! Work here at the Tribe has gone on relentlessly.

The remodel of our new office area is almost complete. If you get a chance, stop by and take a look. This was much needed space as we turn our Social Services Building into a Culture Center. I hear there are posts being made on social media that we have new "luxury" offices. If you look, these are certainly not luxurious. The Council offices are housing two Councilors each so the square footage per person is nothing to write about ---- unless you are simply trying to stir a pot.

Nathan Young IV and I traveled to our nation's capital in February for the NCAI Executive Winter Session. Contrary to some totally false rumors that have been spread, this was an extremely successful trip for our Tribe. In addition to sessions at the conference we were able to make quite a number of successful calls on legislators, etc.

**Judgment funds.** This administration has accomplished something that no other administration has been successful in accomplishing. WE OBTAINED OUR JUDGMENT FUNDS!! \$2.4M to be exact. These funds are now in the process of being protected. We certainly want these monies secured for future generations. Previous administrations have taken money and

spent it, in my opinion, carelessly. I feel these new funds need to be protected with the only access by a referendum vote of the people. The majority of the Council is in agreement that these funds should be secured in their entirety so that in the case of another loss of federal recognition or an extended government shutdown this Tribe could continue to meet payroll, pay utilities, etc. Even then, it should only be by referendum vote that the funds get used.

**Fee-To-Trust.** While in DC in February, Nathan Young IV and I met with John Tahsuda, Principal Deputy Assistant Secretary, Office of the Assistant Secretary of Indian Affairs. This was an extremely important meeting as the PDAS showed sincere interest in our application and is on top of its progress. We were so fortunate to meet with him and Kyle Scherer, Counselor to the Assistant Secretary. Mr. Scherer happens to be our cousin, a member of the Munsee Delaware Tribe in Canada. We look forward to working with him in the future. The approval of this Fee-To-Trust application is extremely important to our tribe. The application is for our Caney property and is a non-gaming application. The FTT application has now been sent to the Department of Interior. Hopefully we will see the approval in a few months. When approved, it will be a godsend for our tribe.

**Tribal Court.** I recently drove to Caney and attended one of our court sessions. That system certainly seemed like a very viable entity for anyone having a legal issue that needs a court hearing. The judges certainly seem to "know their stuff."

**Family and Children Services.** Your Council recently approved our child support codes. Our Family and Children Services Department continues to do a great job for our Native youth. This department has dual offices located in our Caney, KS office and on our Bartlesville campus. Should you wish to see the services, etc. they offer simply go to [www.delawaretribe.org](http://www.delawaretribe.org). Then click on the SERVICES/PROGRAM tab. You will then find the services that this department is able to offer. Don't hesitate to call them should you need assistance.

As most of you are aware, Tribal elections are this year in November. There will be elections for: Chief, three council members, three Trust Board members and three judges.

I wish nothing but the best for our Tribe! If you can, please follow my blog at: [www.mydelawareviews.com](http://www.mydelawareviews.com)

For now just remember **WE ARE DELAWARE STRONG!!**

Bonnie Jo Griffith,  
Assistant Chief  
918-331-3805  
[bgriffith@delawaretribe.org](mailto:bgriffith@delawaretribe.org) ■

## The Settlement Agreement

*Charles Randall, Tribal Council Member*

There has recently been a lot of controversy surrounding the \$2,000,000+ judgment funds we received. It seems that any time money is involved, everyone wants to become involved. I would like to give a little history on this and explain why I believe it is important for the Tribe to protect these funds. These are my ideas and do not necessarily reflect the views of the Council or others.

When we received the judgment funds from Dockets 72 and 298 in the 1980s, our attorney Bruce Townsend recommended we reserve 10% to preserve the Delaware Culture and Tribe. At the time, there was again a lot of controversy, but the recommendation passed and the remaining 90% was distributed to the people.

Since we had lost our Federal Recognition, the Government could not release the reserved funds to the Delaware Tribe, a Tribe they said didn't exist. In order to get the funds released, in 1990 we established the Delaware Trust Board to administer these reserved funds. By definition the Delaware Trust Board was not a Tribal entity, but represented the Native Americans who received payment from Dockets 72 and 298, so the government was able to release the funds. The Trust Document was established to protect the reserved funds and define how they were to be used.

The settlement we have just

received after years of legal action is not part of the reserved funds, as that was taken off the top prior to judgement distribution to the "Native Americans" associated with the Dockets. I say "Native Americans" because the Federal Government did not at this time recognize that we were Delaware Indians. The Settlement represents the unclaimed distribution and increase in its value since the original distribution and has nothing to do with the reserved funds.

The Settlement Agreement states that the funds are to be received by the Delaware Tribe. The Trust Document was developed to protect the original 10% that was reserved and only protects the principal up to \$3,800,000, which it already exceeds. Reading the document, I do not believe that it adequately protects the additional funds and future growth. In my opinion, the funds should be placed in a PROTECTED Trust that assures maximum growth and benefit for the Delaware Tribe of Indians and the Lenape people for generations to come.

We can't make everyone happy as there are always some people who will disagree with you, but I will always do what I think is best for the Delaware Tribe of Indians and the Lenape citizens.

Charles Randall,  
Secretary of the Tribal Council  
[crandall@delawaretribe.org](mailto:crandall@delawaretribe.org) ■

## Announcement from the LIHEAP Program

The LIHEAP Program is officially close for the heating/winter session. Our cooling/summer session will start up in May. Tribal members are encouraged to contact us in event of emergencies. Send inquiries to Allan Barnes by phone at 918-337-6590 or by email at [abarnes@delawaretribe.org](mailto:abarnes@delawaretribe.org). ■



## From the Desk of Councilmember Nicky Michael

*Nicky Michael, Tribal Council Member*

Greetings tribal members. Kulamàlsihemo hech? I hope you are well! Nulhatenami, I am glad to be able to address you in this edition of the *DIN*. With sincere pleasure, I have enjoyed serving you these last four years and look forward to a lasting impact of the years I served. Monetarily, my contribution to the Tribe brought in millions from the 106 Tribal Historic Preservation fees that several of us championed in 2015-16 and the grants from chairing the Grant Steering Committee. Since my last article, I have been working on several additional programs and projects as well as following through with the previous grants for which we were awarded.

Personally, my last university teaching contract went from University of Wyoming as an Assistant Professor of American Indian Studies to Assistant Professor at Bemidji State University, 800 miles away in snow-covered Minnesota, where I work with a large number of Ojibway and Dakota/Lakota university students and tribes. My contracts are nine months at a time, while my home address is still in Dewey, Oklahoma. In the last four years, I have driven through more snow, ice, and blizzards over whiteout conditions of eight-thousand foot mountains, often risking my life as a single mother, to attend the Tribal Council meetings. This occurred more than I think should be required of a Tribal Council member. I do this out of love for our people and paid for all my travel out of my own pocket since 2015. However, if I had been at all able to ask for a weather-related excused absence, my children and family would have been so relieved. If the Tribe aspires to bring in professionals (and younger generations) of members into leadership, the inclusion and travel policies clearly need to

be addressed in the future. I was however, much relieved last year when the Tribal Council voted to reduce the twice-monthly meeting requirement to once a month. This went a long way towards my inclusion; however, I believe we have so much more to do to align our tribe with the direction of our members—to vote in members who know the local and very important economic and culture connections while also being able to bring in world-wide resources and services.

One important project that I have been honored to represent the Tribe relates to higher education—the Indiana University First Nations Leadership Advisory Committee. Indiana University is important to our history and our present for several reasons. These were lands our people once lived and resisted colonization. Some of our people joined Tecumseh on the White River, which the encampment existed very close to IU Bloomington campus. As such, IU has many Shawnee, Delaware, and Potawatomie remains, historical, culture and religious items. Seeking to address their significantly low enrollment numbers of Indigenous students as well as rebuilding a relationship with the historical tribes of Indiana, the university sought tribal and academic leaders to participate in their advisory committee. I was honored to accept and sit alongside Second Chief Ben Barnes, Dr. Kelli Mosteller, Citizen Potawatomie Nation, Chief Glenna Wallace, Eastern Shawnee, and the first Native American, Phillip Deloria to become an Indigenous Studies Professor at Harvard University. Last year, IU honored each of the committee members with welcoming gifts and accolades.

As to the actual accomplishments of the First Nations Leadership Advisory Committee, most

importantly the first things we noticed and recommended was to waive out-of-state tuition to historical tribal members. We also addressed self-identification as a problem, particularly in Indiana where many people claim to come from the Shawnee and Delaware to the detriment of our actual members. Last but not least, we need to see actual Indigenous people in an Indigenous Studies department. We are happy to see that the University has implemented these recommendations. Our next meeting will take place in a week. Unfortunately, none of my absences from Tribal Council due to attending these meetings have been excused by the Tribal Council members even though I notified the Tribal Council of why I would be absent.

For those tribal members seeking a more focused Indigenous Studies University, Bemidji State University has out-of-state tuition waivers for all Native American students and have an excellent support system that includes peer counseling, peer advising, and strong connections to the surrounding Tribes.

Much of my other work in addition to higher education programs revolves around Violence against Women and Children and Missing and Murdered Indigenous women. Regardless of my future on Tribal Council, I will continue to fight for the most vulnerable members as well as students. Late last year, I proposed to develop our emergency plan for tribal members who experience hurricanes and/or other adverse weather conditions, which passed unanimously. We have begun this process through our Climate Resiliency Planning grant. Chief Brooks, myself and our EPA Director facilitated and attended our first meetings with the Shawnee Tribe and Delaware Nation in Norman in mid-March.

The legal codes for our Tribal

Court in Child Welfare and Child Support were passed in February. While I was very excited to see this progress, I would have liked to have seen more inclusion and involvement of the legislators and Tribal Council members to develop those codes and hope to see more involvement in the future, which brings me to my final point in this address.

As the election year winds up, I would like to challenge our tribal members to consider carefully who you want representing you as an individual member and our Tribe as a whole. Do you want Tribal Council members who can bring in resources to our tribes? Even so, sometimes knowledgeable members also need to be open to working with others. For instance, when I was chairing the Grant Steering Committee, I ran into much opposition in asking the Cherokee Nation for a 638 Contract for our Tribal Courts. At the time, the Cherokee Nation had invited us to propose certain contracts for our future. These 638 Contracts are our Bureau of Indian Affairs “Trust” relationship services. In other words, these contracts are how the federal government carries out the treaty relationship for education, tribal government, and other services. For instance, in the last Administration for Native Americans (ANA) grant, I warned we needed a sustainability plan for the courts—we needed to follow through with the Cherokee Nation to request Courts. The Tribal Council did not move on this option due to what seemed to be fear in writing the Cherokee Nation. Sure enough, the grant was scored low for that very reason. By that time, however, I had already resigned. I also resigned myself to limiting what I could do given the lack of support for our efforts on the Grant Steering Committee and it went inactive with my resignation.

At our last Tribal Council meeting, members pleaded for more scholarships. We could be apply-

ing for a “Scholarship” 638 Contract from the Cherokee Nation. These are the services most all other Tribes have been providing for over twenty years. This invitation to apply for these services will not last forever—whether due to the Cherokee or federal budget cuts, we will face strong opposition to increasing our services but we should not be paralyzed. We had the opportunity and I believe we should have acted while that invitation was fresh. We know that this relationship is volatile and could be negated with any number of factors. I therefore feel strongly that we should apply in the next few months for courts, ICWA, and scholarships.

Other hot issues are the Section 106 monies from commercial building (usually cell towers but also include pipelines and railroads) on our former cultural and historic areas. While we did raise our fees and resultant our total tribal income by much needed millions of dollars, we (along with all tribes) are encountering opposition from the FCC.

The 638 Contracts and THPO (Tribal Historic Preservation and 106 fees) were subjects and programs for which a number on our tribal council had a learning curve. While a learning curve is expected to a certain extent, I believe we need tribal leaders who can come on board and hit the ground running. So does that mean we should elect the same members who have learned from these last four years, or do we want new faces with additional knowledge and resources? Those are what our membership have the answers. Personally, I am particularly cautious of voting for popularity in the future. Listen and watch for how the proposed members represent and address each other as well as your needs.

If you should have and questions or concerns, please contact me at [nickykaymichael@gmail.com](mailto:nickykaymichael@gmail.com) or 918-766-6299.

All my love,  
Nicky Kay Michael, PhD  
918-766-6299  
[nickykaymichael@gmail.com](mailto:nickykaymichael@gmail.com) ■

## Sovereign Trust

*Nathan Young IV, Tribal Council Member*

In December 2017 the Delaware Tribe of Indians settled what has been commonly referred to as the “Judgement Funds” lawsuit, bringing to a close a lawsuit which began decades ago. Our tribe received over 2 million dollars. I watched in my first year of service on the Tribal Council as the Treasurer and Assistant Chief took the lead and exerted steady pressure on our attorneys, the BIA, and the Department of the Interior to resolve this long-running case to our benefit. To-

day, confusion and misinformation has been circulating around social media and whispers concerning who has the “right” to this money have appeared. This is wrong and destructive and I truly believe that the Delaware membership have had their fill of this kind of behavior. It is truly disappointing to see that this has become a divisive topic and is now clearly politicized in an election year. It is my belief that our duty as tribal councilors is to follow the constitution and

protect the sovereignty of the Delaware Tribe so that we can provide meaningful services to our membership. Unfortunately we are still dealing with the effects of our tribal sovereignty being attacked multiple times. In one of these periods, before our federal recognition was re-established we had to actually sell our tribal headquarters to pay the attorney fees, literally leaving us without a tribal headquarters. As the Tribal Council, we should work so that situations like losing our federal recognition and tribal property never happen again. At a special council meeting in February the Tribal Council voted to

create a Sovereign Trust, placing the settlement money in a “lock box” trust account ONLY for situations that might endanger our federal recognition or some other extreme event, such as a damaging federal government shutdown. The idea and reasoning of using these “Judgement Funds” to create a Sovereign Trust is to keep this money in a protected trust account, one that has a very high bar to access, such as the situations mentioned above. This is actually a very common practice used by many other tribes. I voted to place this money into a Sovereign Trust, and believe I was doing what is best for the Delaware

Tribe of Indians, creating a safety net to protect our sovereignty. There is truly no legal question as to who has the right to these funds. It is crystal clear that they are the property of the Delaware Tribe of Indians. Those who voted for the Sovereign Trust are working to ensure the security of our tribe and not playing politics, because the Sovereign Trust is being created to protect the legacy of the Delaware Tribe for the generations to come.

Wanishi,  
Nathan Young IV ■

## Enrollment Department Your Assistance Needed!

The Enrollment Department would like to encourage you, the tribal members, to send us a list of all of your deceased family members.

With those deceased members, please give us as many names of family members that connect to them as you can think of. What has happened in the past is a Tribal Elder has helped those living members get enrolled, and had our department put their address down as the living member’s address.

Unfortunately, when the Elder passes away whether or not the Tribe was notified of their death. Getting these notices will take care of the 16% membership we do not have current addresses for.

You can send those via mail to Delaware Tribe of Indians c/o Enrollment Department, 5100 Tuxedo Blvd., Bartlesville, OK 74006 or via email to Chris Miller and Leslie Fall-Leaf at

[cmiller@delawaretribe.org](mailto:cmiller@delawaretribe.org)  
[lfall-leaf@delawaretribe.org](mailto:lfall-leaf@delawaretribe.org) ■

## A Request from the Court

The members of the current Delaware Tribal Court would like to honor and show appreciation for the tribal members that have served on the Court. The current Court is working on the preparation of a plaque in roster format listing the names of all tribal members

that have served on the Court. Space would be reserved to add the name of future Judges.

For example, we are aware the Patsy Martin was the first Chief Judge. Her name would be on the plaque.

The Court would like the names of all that have served in

the past. It does not matter if the person was elected or appointed. Please forward any qualifying names that you know of to be placed on the plaque.

Contact Tribal Court Administrator Robbie Hedges at [rhedges@delawaretribe.org](mailto:rhedges@delawaretribe.org) to have a name be placed on the plaque. ■

## Culture Preservation Committee Seeks New Members

The Culture Preservation committee is looking for new members to join our committee. If you have ideas and would like to keep our culture alive, we want you!

We meet the first Monday of each month at 5:30 P.M. in the Community Center in Forsyth Hall. You may contact chair Homer Scott at 918-332-8020, or Anita Mathis at 918-337-6595. ■

## To Contact Us

### Bartlesville Tribal Offices:

5100 Tuxedo Blvd  
Bartlesville, OK 74006  
918-337-6590

### Office Hours:

8:00 a.m.–5:00 p.m. M-F

### Chelsea Housing Office:

6 Northview Dr.  
Chelsea, OK  
918-789-2525

### Caney Office:

601 High Street, Caney, KS  
67333

620-879-2189

### Tribal Web Site:

[www.delawaretribe.org](http://www.delawaretribe.org)

### General Email:

[tribe@delawaretribe.org](mailto:tribe@delawaretribe.org)



## DIN Subscription Form

Don't miss any of the latest news about the Delaware Tribe of Indians. Order the *Delaware Indian News*, the Tribe's official publication. Enrolled tribal members with current addresses on file receive the *Delaware Indian News* free. For non-tribal members or others, the annual subscription is only \$20 per year (four issues).

Name: \_\_\_\_\_

Address: \_\_\_\_\_

City: \_\_\_\_\_ State: \_\_\_\_\_ Zip: \_\_\_\_\_

Send completed form, with a check of money order made out to “Delaware Tribe of Indians,” to:  
**Delaware Indian News, 5100 Tuxedo Blvd, Bartlesville, OK 74006**



## News from the Cultural Resources Department

The Cultural Resources Department is located at 166 N. Barbara at the tribal headquarters campus in Bartlesville. The staff includes Curtis Zunigha—Director, Anita Mathis—Library/Archives and Gift Shop Manager, and Jim Rementer—Language Program Director. Additional details about the department can be found on the tribe's website: [www.delawaretribe.org](http://www.delawaretribe.org).

The department consists of:

**Library**—The tribal library consists of 1,160 titles of books, publications, discs and tapes (both audio and video). All items in the library are available to tribal members for reading and viewing IN-HOUSE ONLY in the department office by appointment with department staff. We currently do not offer check-out of library items.

**Archives and Collections**—Our department houses 135 artifacts, 1,573 documents, and 3,887 photos. Tribal members may view these items IN-HOUSE ONLY by appointment with department staff. The department provides computer stations for IN-HOUSE ONLY research with access to archival and historical information. The research must be made by appointment with department staff.

**Museum**—The Cultural Resources Department has

been tasked by the Tribal Council to develop and establish a TRIBAL MUSEUM on tribal property. A multi-year project will begin with a small exhibit space in the current building to ultimately constructing a separate facility with state-of-the-art displays. The first phase of capacity-building has begun. Meanwhile the CR Department is displaying exhibits at tribal headquarters, at the Bartlesville History Museum and the Cherokee Nation Health Clinic in Ochelata, OK.

**Cultural Activities**—The department staff serves on the Cultural Preservation Committee which includes tribal elected leaders and elders. CPC activities during 2018 have included the monthly Second Tuesday Gathering featuring a potluck supper, social and stomp dancing, and language lessons. The Committee has also sponsored craft classes in leather purses and moccasins. The CPC also sponsored the 4th annual stomp dance on February 17. The biggest event of the year is the annual Delaware Days held on the last weekend of September. The two-day event features social dances, stomp dances, feasting, honoring of elders and veterans, games, and storytelling.

**History and Culture**—The department maintains a considerable amount of historical data and institutional knowledge. It is shared and practiced at various tribal

events and activities. Tribal representatives have also presented history and culture to non-tribal audiences across the country. Additional information can be found on the tribal website home page clicking on the Culture and Language button.

**Language**—The program has spent several years converting analog recordings to digital data now used on the language website [www.talk-lenape.org](http://www.talk-lenape.org). Word pages and lessons are presented at tribal events and cultural gatherings. Additional information can be found on the tribal website home page viewing the menu bar at the top and clicking on the Services/Programs drop-down menu tab, then click on Language Revitalization. Please read the accompanying Language Program article by Jim Rementer.

**Gift Shop**—The department operates a small gift shop with many items bearing the Seal of the Delaware Tribe of Indians. Some books and tapes are also available for sale. The Gift Shop also accepts items on consignment for sale at the discretion of management. The shop will become a Pendleton Woolen Mill distributor beginning May 1, 2018. Online sales are also available at [www.delawaretribe.org](http://www.delawaretribe.org) viewing the home page and clicking on the Gift Shop button at the bottom of the page. ■




### 54<sup>th</sup> ANNUAL DELAWARE POW-WOW

**May 25, 26 and 27, 2018**

Fred Fall-Leaf Memorial Campgrounds - 3 Miles east of Highway 75 on Road 600

<u>Head Singer:</u>	Tyler Crowels
<u>Head Man Dancer:</u>	Michael Gabbard
<u>Head Lady Dancer:</u>	Erica Zunigha Magee
<u>Master of Ceremonies:</u>	Brad Kills Crow & Neil Lawhead
<u>Arena Directors:</u>	Dude Blalock & Chris Soap
<u>Host Gourd Dance Groups:</u>	Lenape Gourd Dance Society & Osage Gourd Dancers
<u>Host Northern Drum:</u>	Red Land Singers
<u>Color Guard:</u>	Lenape Color Guard
<u>Stomp Dance MC:</u>	David Tyner



**2018 Delaware Pow-Wow Princess**  
Skye Scimeca



**Schedule of Events**

Gourd Dance  
Friday: 6:00 p.m. – 8:00 p.m.  
Saturday & Sunday: 3:00 p.m. – 5:00 p.m. and 6:00 p.m. – 8:00 p.m.

Dance Contests  
Friday, Saturday & Sunday: 8:00 p.m. until close

Stomp Dance  
Friday and Saturday nights following the Pow-Wow

**ALL SPECIALS ON SATURDAY & SUNDAY AFTERNOONS FROM 1:00 p.m. – 3:00 p.m.**

Bet Football Game – Men against Women – Saturday at 11:00 a.m. – area between the Markley Camp and Fred Fall-Leaf's Home

**Delaware War Veterans Fundraiser Auction for Delaware Veteran's Memorial Saturday Morning @ 10:30a at The Brooks Camp**

**Delaware Women's Cloth Contest – Saturday Night – sponsored by Erica Magee**

Sunday Morning Church Service – 10:00 a.m. at the arena

Winners announced and prize money paid out at the end of the Pow Wow on Sunday night. Winners must be present and in dance clothes to receive prize payout.

**ANYONE SELLING MEATPIES OR OTHER FOOD ITEMS WILL BE ASKED TO LEAVE**

NOT RESPONSIBLE FOR ACCIDENTS OR THEFT!  
No chairs may be set up around the arena until Friday, May 25<sup>th</sup> at approximately 10:00 a.m.  
AN ANNOUNCEMENT WILL BE MADE WHEN IT IS TIME

FOR ARTS & CRAFTS INFORMATION call Elaine Clinton – 918/914-9347  
For More Information call Lu Ann Hainline – 918/766-3894

Free Parking
Free Admission

## Did you know?

Did you know that one of our fellow tribal members has a display at the Smithsonian? That is right. Coach Gayle Hatch, the Men's Head Weightlifting Coach at the 2004 Summer Olympic Games in Athens, Greece, has shared his opening ceremony uniform with the Smithsonian. Next time you are there stop by and take a photo of yourself and send it to us at [tribe@delawaretribe.org](mailto:tribe@delawaretribe.org) and we will be happy to post it on Facebook. ■

## Contact Information Change Form

Name: \_\_\_\_\_

Address: \_\_\_\_\_

City: \_\_\_\_\_

State: \_\_\_\_\_ Zip: \_\_\_\_\_

Telephone: \_\_\_\_\_ Email: \_\_\_\_\_

Others Affected: \_\_\_\_\_

To have a name changed on the tribal roll, send proper documentation, such as a legal document, stating the change (examples: marriage license, adoption papers, divorce papers, etc.). Be sure to include your previous name or names since that will be the way it is listed on the roll. Including Tribal Registration number is helpful, but not required. Please include others in your household who are affected by this contact info change, including children, so that their records can be updated.

Send completed form to:

**Delaware Tribe of Indians  
Enrollment Department  
5100 Tuxedo Blvd  
Bartlesville, OK 74006**

**F**or the convenience of our members who may not be able to appear in person to cast their vote, absentee ballots are automatically sent to eligible members (those age 18 and above) who have previously voted in at least ONE of the last THREE Tribal Elections. If an eligible member has NOT voted in one of the last three submission of the following form will be required in order to be sent an absentee ballot. These forms MUST be sent ONLY to the Election Board address listed in order to be accepted.

## Absentee Ballot Request Delaware Tribe of Indians

Date: \_\_\_\_\_ Delaware Registration #: \_\_\_\_\_

Full Name: \_\_\_\_\_

First	Middle	Last	Maiden
(& previously married name(s) if any)			

Address: \_\_\_\_\_

City	State	Zip

Telephone #: \_\_\_\_\_ Email: \_\_\_\_\_

Signature: \_\_\_\_\_

Birth Date: \_\_\_\_\_

Send form to:  
**Delaware Tribe Election Board**  
**P.O. Box 1198**  
**Bartlesville, OK 74005**

## From the Desk of Mary Jo Peterson

*Mary Jo Peterson, Trust Board Chairman*

**I**t saddens me to make this announcement, but the Trust Board has had to file an initiative petition in order to share in the recent \$2.435 million trust settlement. The Tribal Council could have made the initiative redundant by a vote to split the \$2.435 million. If you are a registered tribal voter who wants to see the Trust Board manage 50% of these funds to increase services to tribal members, please sign the petition as seen on the following page., and send it to:

You must be a registered voter to sign the petition. If you have voted in at least one of the last three election, you are already registered to vote. If not, you will need to turn in a request for absentee ballot (as seen below) for your signature to count in the hundred received by this initiative petition. Chief Brooks and Council Members Nicky Michael and Joe Brooks favored this sharing, but the other members voted to keep 100% under Council control, which is absolutely wrong.

Joe Brooks  
1026 S Johnstone Ave Apt. 2  
Bartlesville OK 74003

Wanishi  
Mary Jo Peterson  
**mpeterson@delawaretribe.  
org ■**



## Opinion By Joe Brooks

*Joe Brooks, Trust Board Treasurer and Tribal Council Member*

To all our Tribal Members;  
For many years I have served our Tribe holding various positions—Chief, Council Member, Trust Board Member, and Trust Board Treasurer.

I would like to express my sincere opinion to all our tribal members, not just Washington County members. It is my belief that the Trust Board Document states, Interest of Money to be used to provide services to our Members in the form of Community Service, Education, Cultural Preservation, Elders, Veterans, Tribal Operations, and Re-investment. This process has helped many of our people for years, with the Trust Board overseeing the funds.

I would also like to see the Trust Document changed

from the current 3.8 million dollar minimum and change to 4.8 million in the November election.

Two of our Tribal Council members have stated the Trust Board is incompetent of handling the money. Let me define Trust as quoted by WEBSTERS: TRUST—assured reliance on the character, ability, strength, or truth of someone or something. B: one in which confidence is placed.

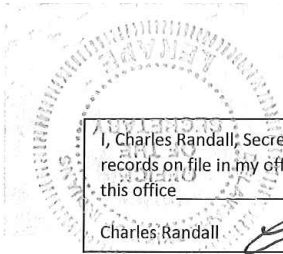
For many years our Trust Board has been entrusted by our members and our Tribal Council, that is not the case as of now. I believe that we need to take a long hard look at the way the Trust Board is judged and how we can continue to help our people without the support of the Coun-

cil and the disbelief in our ability to handle funds that we have been successful with for years.

This is my opinion and hope that all of our Tribal Members see that withholding the funds from the Trust will only hurt our Members with many services we have made sure that we provide.


Please contact me with any opinion you may have toward the Trust money or any issue with our Trust Board.

Wanishi  
Joe Brooks  
918-637-9397  
**shattalenno@msn.com** ■



I, Charles Randall, Secretary of the Delaware Tribe of Indians affix the tribal seal and my signature herein and certify that according to the records on file in my office, the attached copy Initiative 2018-01 to the Delaware Tribal Council is a true and correct copy as it was received by this office

Charles Randall



Date 3-13-2018

INITIATIVE 2018-01

Initiative Petition Demanding Referendum Vote by Delaware Registered Voters Concerning Trust Board Participation in Judgement Funds received from Federal Government December 21, 2017.

**WHEREAS**, the Delaware Tribal Council is authorized by Article V of the Constitution and Bylaws of the Delaware Tribe of Indians to represent and act in all matters that concern the general welfare of the Tribe; and,  
**WHEREAS**, the Delaware Trust Board was formed in 1991 and directed to make a plan whereby judgment funds held in trust by the United States of America could be distributed by a plan which was developed and approved and,  
**WHEREAS**, in 2002 The Delaware Tribal Council and Delaware Trust Board conjointly filed suit against the Federal Government to recover judgement funds still owing which had been mismanaged and unpaid by the Federal Government for many years and,  
**WHEREAS**, the Delaware Tribe and Trust Board conjointly signed resolutions in January and October settling this suit filed in 2002 and  
**WHEREAS**, the 2,435,000.00 dollar settlement was paid on December 21, 2017 and,  
**WHEREAS**, the Delaware Tribal Council passed a motion 4 votes yes, 3 votes no on February 21, 2018 denying the Delaware Trust Board to administer 1/2 of these trust and judgment funds received,  
**WHEREAS**, The Trust Document approved November 2, 2013 states "That any future judgement funds that may be received by the Delaware Tribe and placed with the Delaware Trust Board for governing by consent of the Delaware Tribal Council and or the Delaware people by referendum vote shall be administered by the Delaware Trust Board and",  
**NOW THEREFORE**, by completing at least 100 registered voters signatures on this initiative petition a referendum vote of the Delaware registered voters will hereby be taken to direct the Tribal Council to turn over \$1,061,712.00 of the \$2,123,424.00 remaining after attorney fees settlement to the management of the Delaware Trust Board.

Date/Time Received 3-13-2018 8:18PM DATE/TIME OF EXPIRATION \_\_\_\_\_

Petitioner's Signature	Print Name	Residence Address	Phone	Voter ID
1. _____	_____	_____	_____	_____
2. _____	_____	_____	_____	_____
3. _____	_____	_____	_____	_____
4. _____	_____	_____	_____	_____

Number of Signatures Required as verified by the Election Committee Chairperson \_\_\_\_\_  
Signature of Petitioner Mary Jo Peterson  
Signature of Petition Carrier \_\_\_\_\_  
Signature of Secretary \_\_\_\_\_

Cut out this form and mail it to the following address:

OR

Download from the tribal website and send the completed form to:

Joe Brooks  
1026 S Johnstone Ave Apt. 2  
Bartlesville OK 74003





**Top Notch Entertainment**

"Taking your event to the next level!"


918-237-0581 or [www.facebook.com/Topnotchok](http://www.facebook.com/Topnotchok)

**EVENT YOU SAY?**

- Corporate Party
- Wedding
- Prom
- Graduation
- Reunion
- Concert
- Meeting

**LET US MAKE IT TOP NOTCH!**

MEMBER  
bartlesville  
chamber of commerce  
CONNECTS/CREATES/CELEBRATES



**Top Notch Entertainment**

Po Box 414  
Ochelata Ok 74051

(918)237-0581

**SERVICES:**

Specializing in Concert Sound Reinforcement

Effects Lighting

Event Planning

Disk Jockeys

Karaoke

PA Rentals

Equipment Sales & Installation

Event Promotion

And More!

Call Today for a consult:  
(918)237-0581

## Check Out the Tribal Web Site

Have you visited our Tribe's web site recently? Additional material that we were unable to include in the DIN can often be found there.

Go to:

[www.delawaretribe.org](http://www.delawaretribe.org) ■

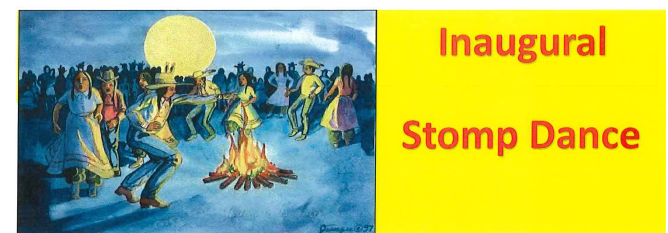


# DELAWARE TRIBE GIFT SHOP



**DELAWARE TRIBE OF INDIANS**  
LENAPÉ

**CULTURAL RESOURCES DEPARTMENT**  
166 N. BARBARA ST., BARTLESVILLE, OK  
HOURS: M-F 9AM-5PM  
918-337-6590 [WWW.DELAWARETRIBE.ORG](http://WWW.DELAWARETRIBE.ORG)



## Inaugural Stomp Dance



**Saturday, April 28, 2018**

**Delaware Tribe**

**New Outdoor Stomp Dance Grounds**

**5100 Tuxedo Blvd.**

**Bartlesville, Oklahoma**

**7:00 pm**

**Doors open at 6:30 pm**

**ALL ARE INVITED!!**

**BRING YOUR LAWN CHAIRS**

**ALL LEADERS AND SHELL SHAKERS WELCOME**

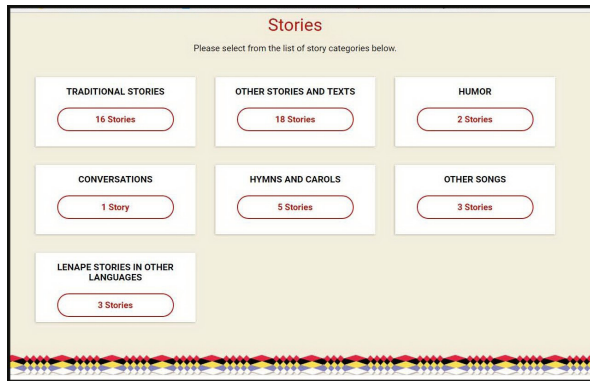
For information call Curtis (918) 691-0201 or Anita (918) 337-6595

Sponsored by Delaware Tribe of Indians Cultural Preservation Committee

## Lenape Language Project Report

Jim Rementer

**What's New:** The new and improved Lenape Talking Dictionary website went online on July 12, 2017. We had been working on the updated site for over a year, and here is a view of the new **Stories** page:



On the top of the home page click on the word Stories and you will be taken to a list of them. As in the image below you will see different categories of stories and songs. Click on the long red oval button to open the list of stories in the group of your choice.

The Lenape Talking Dictionary contains about 17,000 Lenape or Delaware words most of which contain sound files. It also has photographs, sample sentences, grammar, basic lessons, songs, and stories. The new version uses the same address as before: [www.talk-lenape.org](http://www.talk-lenape.org). We have also been adding Lenape lists with photos and links to the dictionary entries. While these are not true apps we might call them semi-apps. Here are some links:

<http://delawaretribe.org/wp-content/uploads/LENAPE-NAMES-AT-SEASHORE.pdf>

<http://delawaretribe.org/wp-content/uploads/LENAPE-NAMES-OF-MODERN-CLOTHING.pdf>

The one on clothing we had to limit to modern clothing because of the many changes in styles over the centuries. A future list will be about traditional clothing. Meanwhile if you are interested in the traditional clothes go here:

<http://delawaretribe.org/wp-content/uploads/aDelWomenClo.pdf>

<http://delawaretribe.org/wp-content/uploads/aDelManClothing.pdf>

Following is a sample of the new **Detailed Entry Information** page in the Lenape Talking Dictionary. If you click on the Lenape word you will be taken to another page with more detail and maybe a photo (as seen on the upper right):



The Lenape Talking Dictionary has been and will continue to be available online at no cost to anyone interested in many aspects of the Lenape or Delaware people. There have been requests for translations of Lenape place names. A number of the old place names were reviewed and recorded with Lenape speakers and have been added to the Lenape Talking Dictionary. ■

## Delaware Tribe Summer Day-Camp For Tribal Youth Ages 13-18

Planned For June 25–29, 2018 From 8:30 A.M.–5:00 P.M. Daily

We have seats for up to ten youth to participate in the Delaware Tribe's first ever summer day-camp. Applicants must be registered members of the Delaware Tribe, between the ages of 13–18, and must participate all five days to receive camp materials and giveaways. Campers must arrange on their own to arrive by 8:30 A.M. at the Tribal Cultural Center in Bartlesville and will be dismissed to go home by 5:00 P.M. Dress will be summer casual. Mornings will focus on outdoor skills and activities at the tribal campus or other local outdoor

locations. Afternoon activities will be indoors at tribal headquarters. A healthy sack lunch and snacks will be served each day. Local transportation provided by tribal vehicle. Our emphasis will be on tradition, culture, learning, and FUN!

**Outdoor activities** may include: Make a camp fire, build a brush arbor, make an Indian football and play a game, learn social and stomp dancing, cook Indian recipes, archery, and swimming.

**Indoor activities** may include: Tribal history-culture-language lessons, archive and artifact

maintenance, environmental practices, life skills and personal responsibility.

There is **no cost** to the youth camper. The camp is sponsored by the Delaware Tribe Cultural Resources Department. Applicants must have parent or guardian approval and prove age and tribal membership.

For more information or for pre-enrollment contact:

Curtis Zunigha,  
Director of Cultural Resources  
Department  
(918) 337-6541  
[czunigha@delawaretribe.org](mailto:czunigha@delawaretribe.org) ■

## Artists Wanted!

Delaware tribal members...are you an artist? Can you draw pencil & ink sketches of this quality? The Tribal Center has a portrait series of Delaware Tribe chairmen/chiefs during most of the 20<sup>th</sup> century (from George Bullette to Lewis B. Ketchum). The examples here are of Joe Bartles (1922-1951) and Bruce Townsend (1970-1978). We are seeking Delaware tribal members to submit a sample sketch of any "head shot" of a person to demonstrate the quality of their art work. If selected that artist may be commissioned to produce a six-part series of portraits from Chief Curtis Zunigha (1994-98) through current Chief Chet Brooks.

Please submit your pencil or ink sketch drawing to:

Delaware Tribe of Indians  
Cultural Resources Department  
5100 Tuxedo Blvd  
Bartlesville, OK 74006

Or email to: [czunigha@delawaretribe.org](mailto:czunigha@delawaretribe.org)

To see these sketches in person you can come to the Wellness Center 170 N. Barbara in Bartlesville. ■





## Kirk Honored For Artistic Contribution To Center

*Reprinted from Bartlesville Examiner Enterprise 2/13/18*

The South Coffeyville Native American Fellowship center (NAFI) for Cherokee Nation activities recently honored Mary Kirk of Coffeyville, Kan., for providing the symbol of the Cherokee Nation she painted on the floor at the entrance of the center.

Kirk, who is Cherokee and Delaware and a 25-year member of the Bartlesville Indian Women's Club, painted a Cherokee Medicine Wheel, with a camp fire and feathers, which is her own artistic design and colors. The painting is five feet in diameter and entitled, "Ancient Flame."

Bill Davis, president of NAFI, asked Kirk to provide this artistic work where hundreds of Cherokee and non-Cherokee citizens pass through this entrance every month for regularly scheduled business meetings, cultural activities and more.

Davis said, "Mary is a member of NAFI and volunteered her time and talent at no charge to the center. It's all about giving back."

He then added, "I am so pleased with her work. This center is for all the tribes around here and we have the Cherokee, Delaware and Shawnee tribal flags flying outside the center."

The NAFI center is a building built in 2004 through grants, financial help from the Cherokee Nation and from volunteers who helped with the construction.

Kirk is an artist who has studied and worked with acrylics, oil, textiles, jewelry-making, paper art and clothing design. She especially enjoys her five children, 21 grandchildren and 16 great-grandchildren. She has been a teacher of her heritage among the family and Indian organizations. The name of Kirk's art business is Pachis Pakay O.

Kirk painted an expansive mural surrounding the Bartlesville Indian Women's Club exhibit at the Dewey Hotel Museum Second Floor East Room. She has chaired the Bartlesville Indian Summer Youth Art Show for eight years. The show has grown from 40 entries to over 160.

As an active member of the Bartlesville Indian Women's Club, Kirk participates in all the fundraising, community work and style shows.

For information about times and dates of activities at the NAFI in South Coffeyville, call 1-918-255-4035.

— Annette Ketchum, BIWC publicity chairman ■



## Lenape Stories

### Patamaok Xinkwikaonink

*From the Lenape Talking Dictionary*

**T**hey Prayed in the Big House Church . . . Told by Nora Thompson Dean to Bruce Pearson and Jim Rementer in 1968. The story says the Delawares had stopped their annual meeting but some events that happened, probably in Indiana, caused them to revive it.

**English:**

Everyone was in a strange state of mind, and they sat up all night.

**Lenape:**

Wèmi awèn chipelintàm, opàni lēmatahpuwāk.

**English:**

The next morning it was cloudy, it began to thunder repeatedly and rain.

**Lenape:**

Opànke kùmhòkòt, alēmi pè-pèthakhòn òk sukēlan.

**English:**

Finally the ground trembled, they were all afraid. They began to

scream

**Lenape:**

Xantki kchùkhòkehēle, wishas'hatuwāk. Alēmi sēsalamuwāk

**English:**

and they fell down repeatedly and everything blew away, trees blew down.

**Lenape:**

kēkaihēleyok òk wèmi kēku alēmxe, hitkuk amihēleyok.

**English:**

Finally it stopped raining and the world was still.

**Lenape:**

Pāxkēlan xantki òk kēlamixēn xkwithakamika.

**English:**

Those wise men said, "We have done wrong.

**Lenape:**

Nèk lēpweinuwāk luweyok, "Nchanilisihēna.

**English:**

He is unhappy our father the Creator.

**Lenape:**

Mahtelintàm èt wa kuxēna Kishelēmükònk.

**English:**

We will pray each and every one of us."

**Lenape:**

Patamahēnàch wèmi èntxiènk."

**English:**

One old man left, he went into the woods.

**Lenape:**

Kwēti hilusēsa tōlēmkan, shinkèkink e.

**English:**

He was gone a long time. When he returned

**Lenape:**

Kwēnake. Enta lāpi pate,

**English:**

he looked pleased because he must have had a vision.

**Lenape:**

wēlèlìntāmuwinakwsu èli èt ma linkwehēle.

**English:**

The old man said, "I met a strange looking person

**Lenape:**

Luwe naka hilusēsa, "Nakiskao kankaminakwsit awèn,

**English:**

he wore a bear skin. In his hand he held

**Lenape:**

ahku màxkwì xēs. Kēlènēm

**English:**

a turtle rattle and he held his hand up

**Lenape:**

tahkoxi shuhēnikàn òk àspintxke

**English:**

and said, 'Hoo! Hoo!

**Lenape:**

luwe, 'Ho-o! Ho-o!'

**English:**

and that strange looking person began to sing.

**Lenape:**

òk alēmi asuu na chipinakwsit awèn.

**English:**

He must have been a Manetu (a spirit creature)."

**Lenape:**

Manētu èt mah nàn."

**English:**

When this had all happened, they began to make

**Lenape:**

Enta yu wèmi kishi lèk, alēmi manituwāk

**English:**

a long building and they made faces on the inside,

**Lenape:**

kwènèk wikēwam òk wēshkinko manituwak lamunkwe,

**English:**

Then every Autumn they prayed

**Lenape:**

Na èshi tahkokèn patamaok

**English:**

like they had done long ago when they lived in the east

**Lenape:**

alāshi lōmwē èlaihòsihtit ènta

wikhatihit wēhèchiopànk

**English:**

inside of the Big House Church for

twelve nights.

**Lenape:**

lamunkwe Xinkwikaonink tēlèn òk nisha piskèk. .

**English:**

Our departed ancestors said,

**Lenape:**

Luweyok kikayuyēmēnaninkahke,

**English:**

"That is why there is the Big House Church, what happened at that time."

**Lenape:**

"Nal nē wēnchixēn nē Xinkwikaon, èlèk niki lèkhikwi."

*More Lenape Stories, along with accompanying audio files, can be found online at*

**talk-lenape.org/stories ■**

## Obituaries

### Charles John (C.J.) Anderson



**November 22, 1936–  
January 15, 2018**

Charles John (C.J.) Anderson, 81, of Welch, OK, passed from this life Monday, January 15, 2018 at Integris Miami hospital.

C.J. was born November 22, 1936 in rural Welch to Jesse and Mary (Baunhofer) Anderson. He was a graduate of Welch High School, Class of 1955. On August 20, 1958, he married Peggy Rhoades in Miami.

C.J. worked 29 years for B.F. Goodrich, beginning as a tire builder and retiring in warehousing. He then went to work for Welch Public Schools where he worked in maintenance and as a bus driver, retiring with over 20 years of service. He was a veteran of the United States National Guard, 45th Infantry Division, serving for 6 years. He was longtime member of the St. Ann Catholic Church in Welch.

He had many passions in life which included, collecting toy tractors, knives, and guns. He was very proud of these collections. He loved building projects and just tinkering. He enjoyed spending time with Peggy, and playing in the casinos. He was always busy attending his grandchildren's activities, which he loved to do as well.

C.J. is preceded in death by his parents, Jesse and Mary, and one infant son, Kelly.

He is survived by his wife, Peggy, of the home; four sons; Charles John (Chuck) Jr. and wife Samatha, Stephen and wife Tracy, all of Edmond, OK, Scott and wife Lea Ann, of Inola, OK, and Ronnie and wife Dana, of Prague, OK. He was Grandpa and Papa to twelve grandchildren: Caitlin, of Lakewood, WA, Charles John (Chase) III, Caden, Cierra, and Colby, of Edmond, OK, Zachary and Ashton, of Edmond, OK, Kylea, of Inola, OK and Alex, Ally, Addie, and Austin, of Prague, OK. He is also survived by one sister, Mary Ann Tullis of Welch, OK.

Visitation was from 6-7 P.M. Thursday, January 18, 2018 at the Thomas Funeral Home, Welch, with Rosary beginning at 7:00 p.m.

Mass of Christian Burial, celebrated by Rev. M.E. Cashen, was held at 10:00 a.m. Friday, January 19, 2018 at St. Ann Catholic Church, Welch, OK. Burial followed in Walker Cemetery, West of Welch, OK.

Serving as pallbearers were grandchildren, Alex, Chase, Caden, Colby, Caitlin, and Zachary Anderson. Honorary pallbearers were grandchildren Cierra, Ashton, Kylea, Ally, Addie, and Austin. ■

### Patricia Gayle Chatterton

**September 17, 1948–  
December 28, 2017**

Patricia Gayle (Polansky) Chatterton, most recently of Fort Worth, Texas, passed away Thursday evening, December 28, in the intensive care unit of Harris Methodist Hospital

Southwest following a long illness.

Gayle was born in Hollywood, CA, to Maj. Louis John Polansky (USAF, Ret.) and Irma Jean (Wilkins) Polansky on September 17, 1948. She met the love of her life, Richard Carl Chatterton, in Oklahoma City, OK and they were married on November 28, 1970 at Tinker Air Force Base, where Richard was a young Air Force officer. Through Richard's military service and career as an engineer, they made their home across the country, with stints in Oklahoma, New York, Maryland, Georgia (twice), California, and Texas (thrice) before settling in Fort Worth to be near Gayle's family. Along the way, she raised three sons. In recent years, her declining health robbed her of the opportunity to be the kind of Grandmother that she longed to be for her three young grandsons.

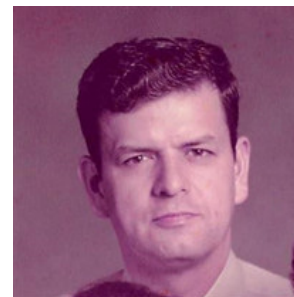
Gayle is remembered as a loving mother, a talented singer, artist, and crafter, a lover of hummingbirds, and connoisseur of hot tea. She was never afraid to be silly or to make new friends. She never met a stranger. Gayle was a proud member of the Delaware Tribe of Indians (through her mother Jean Polansky, and her grandfather Clay Wilkins of Oklahoma) and instilled that same pride in her sons. Gayle relished teaching children about Native American culture and heritage at schools in California, Georgia, and Texas.

She is survived by her husband Richard; sons Marcus (and wife Anna), Ryan, and Garrett; Grandsons Ian, Owen, and Ethan; and her brothers Michael Polansky (and wife Barbara) and Brian Polansky.

The family held a private

service on December 29<sup>th</sup> in Fort Worth. In lieu of flowers, friends and family are invited to make a contribution to the educational fund of the Delaware Tribe of Indians. <http://delawaretribe.org/home-page/make-a-donation/> Delaware Tribe of Indians, Trust Board, Education Committee 5100 Tuxedo Blvd Bartlesville, OK 74006-2746 ■

### Paul David Creed Sr.



**August 10, 1940–  
January 23, 2018**

Paul was born on August 10, 1940 in Bartlesville Oklahoma. He was the 4th of 8 children to bless the lives of parents John Bailly Creed and Gertrude Longbone. Paul attended Westlake Elementary, Pitkin High School, and SOWELA Tech, Lake Charles Louisiana, and after his education was completed he began his career as a machinist.

On August 3, 1967, Paul married the love of his life, Mildred Whitaker. The two of them would spend the next 50 years filled with ups and downs, smiles and frowns, and lots of love. In 2002, Paul retired after serving 34 years in his industry, this retirement allowed him to spend time with his grandchildren. Paul was known as a man of few words, however he loved reading the bible, spending time

with his family, and imparting life long memories.

On January 23, 2018, Paul was called to heaven and passed away in Houston Texas, surrounded by his loving family. He is survived by his devoted wife Mildred, Son Paul Creed Jr. (Anna), Son Brian Creed, Grandsons Jakob, Kevin, and Michael Creed, and Brother Timothy Creed. Paul touched the lives of all who had the opportunity to meet him, he will be missed by all. At this time the Creed family would like to thank everyone for their thoughts and prayers during this difficult time. ■

### A.K. Douglas



**March 3, 1926–  
December 29, 2017**

A.K. Douglas passed away at his home on Saturday, December 29, 2017. He was 91.

Born March 3, 1926 in Winganon, Oklahoma to John A. and Bertha (Ketchum) Douglas, A.K. attended school, first in Winganon and later Talala, where he played basketball. He was drafted into the Army before he graduated high school and he spent 2 years defending his county. Following his honorable discharge, A.K. returned to Talala and finished his senior year, graduating with the class of 1947. He began working for



## Obituaries (cont.)

his future father-in-law, delivering propane. Following his marriage to Novelena in 1950, the two purchased the business from her parents and they worked together for the next 42 years, retiring in 1992.

A.K. loved to fish, he taught his kids, and grandkids the art of catching their limit. His other hobbies included camping and square dancing. He also enjoyed watching basketball; ORU and TU were among his favorites. A.K. was a master at fixing just about anything. He could take something apart, clean it, and put it back together and it would work like new. Family was most important to his and he took great care of them. He liked watching his grandkids' sports or anything they were involved in. A.K. had a soft heart and often gave of his time and finances to those who were in need. This sometimes got him in trouble with his wife, who paid the bills.

Those family members that survive include his children Deborah Whisenhunt and husband Larry of Chelsea, Duane Douglas and wife Robbin of Claremore and David Douglas and wife Rhonda also of Chelsea; his grandsons Steven Whisenhunt, Landon Douglas, Logan Douglas and Geoff Adams; 11 great-grandchildren; his sisters Ida England and Dorothy Reavis.

A.K. was preceded in death by his parents, wife Novelena; grandsons Andrew Whisenhunt and Easton Whisenhunt; brothers Jerry Douglas and John R. Douglas; sister Quita Moore and brothers-in-law Robert Moore, Buck England, and Everett Reavis. ■

### Paul Stephen Dunn

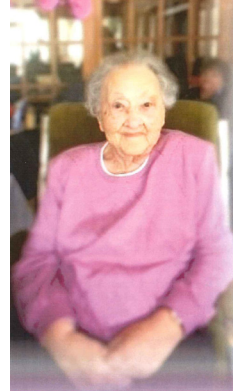


**March 13, 1953–  
February 4, 2018**

**P**aul Stephen Dunn, age 64, passed away on February 4, 2018 surrounded by his loved ones. Paul was a long-time resident of Snelling, CA and a generous contributor to numerous charities in the community. He enjoyed riding his Harley, spending time with his children and grandchildren and was the life of the party. Paul is preceded in death by his parents Clover and Ruth Dunn, and his brother Clover "Sonny" Dunn. He is survived by his daughters Amanda Toste (Frank), Diana Ramirez (Nathan), Laura Toon (Larry); 6 grandchildren; brothers Larry, Gary, Glenn and Clover Jr.; and 9 nieces and nephews. A Celebration of Life was held on March 17, 2018 at 1:00 P.M. at Henderson Park in Snelling, CA. If you would like to share your photos and memories with his family, please email them [topauldunnmemorial@gmail.com](mailto:topauldunnmemorial@gmail.com). ■



### Ida Lucille England



**February 10, 1918–  
January 26, 2018**

**I**da was one of six children born to John Arnet and Bertha (Ketchum) Douglas. She was born on February 10, 1918 in Winganon. She passed away on January 26, 2018 in Wood Manor nursing home, Claremore, just days before her 100th birthday.

Ida was raised in the Winganon community where she attended school. She loved playing basketball. In fact during her time there, her team won more games than any other team in the area. It was also in Winganon that she first met Woodrow "Buck" England. They were attending a local pie supper. A short time later they would marry on March 15, 1938 in Delaware, Oklahoma. Buck and Ida lived most their lives on a farm south of Chelsea that is Buck's mother's Indian allotment. For the past twelve years Ida has lived with her daughter in Chelsea.

There were many activities that Ida enjoyed. While on the farm, she liked sewing and embroidery, tending to her flower and vegetable gardens and mowing the lawn. Her garden produced enough food

to last through the year. In her later years she enjoyed reading, working puzzles, shopping, and garage sales. However spending time with her family and grandchildren were her favorite times. The name of "Granny" and "Meme" always put a smile on her face.

Until her death she was the oldest Delaware Indian out of 11,000 tribal members.

Ida is survived by her grandchildren, Jenan Alderman, Dennis England and wife Pauletta, and Bob England, all of Chelsea, and Linda Phillips and husband Sam, of Owasso; 12 grandchildren, 20 great-grandchildren, and 8 great-great grandchildren. Sister Dortha Reavis of Savannah, Missouri, as well as a host of extended family and friends.

She was preceded in death by her parents, husband Woodrow "Buck" England in 2011, and infant grandson, Dennis Woodrow England; siblings, Juanita Moore, John R. Douglas, A.K. Douglas, and Jerry Douglas. ■

### Leslie Anne Gates-Hadley



**April 16, 1969–  
May 13, 2017**

**F**uneral services for Mrs. Leslie Anne Gates-Hadley, age 48 of Louisville were held Tuesday, May 16, 2017 at 2 P.M. at the

Clayton Baptist Church in Clayton. Rev. Bill Brown and Rev. Nathan Ziglar officiated and burial followed in the Clayton Cemetery with Kent Funeral Home of Clayton directing. Leslie died Saturday, May 13 at her home after a courageous battle with cancer.

Born April 16, 1969 in Ponca City, OK. Leslie is the daughter of Beth Reno Douglas and the late Carl Raymond Douglas. Leslie had lived in Barbour County since 1998 coming from Oklahoma. She attended the Clayton Baptist Church. She worked for the Louisville Pecan Company for 12 years. Leslie was an accomplished artist and exhibited numerous pieces in juried art shows in New Mexico, Oklahoma, and Alabama. She had an on-line studio, "Gourd Gate Studio", where she exhibited numerous paintings, some commissioned pieces, and her gourd artwork. Leslie was a member of the Rudd Art Center in Ozark, AL. Leslie was preceded in death by her husband, Jonathan Paul "J.P." Hadley and her father.

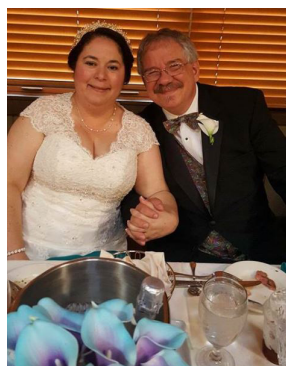
Survivors include her mother, Beth Douglas, Louisville; a brother and sister in law, Carl Brent and Bety Douglas, Garnet Valley, PA.; a nephew, William Douglas and niece, Christie Douglas; four aunts, Linda and Charles Winton, Ketchum OK., Regina Trahan, Ketchum, OK., Rebecca and Rex Hillman, Bartlesville, OK., and Rhonda and Homer Hinson, Louisville, AL.; numerous cousins.

Asked to serve as pallbearers were: Mike Abercrombie, George Currie, Harold Currie, Homer Henson, Phillip Henson, and Allen Meadows. ■



## Obituaries (cont.)

### Tony R. Miller



**June 13, 1961–  
February 23, 2018**

**T**ony Miller, the son of Herman Theodore (Chief) Miller Jr. and Anna Luella (Lue) Miller, was born June 13, 1961 in Nowata. He passed from this earth on February 23, 2018 at Kaiser Rehabilitation Center of Tulsa, having never met a being he couldn't befriend. His jokes and laughter would bring a smile to your face even in the roughest of days.

He leaves behind a wife Kathleen of 19 months and their dogs of the home; brothers Herman Miller III of Nowata, OK, Charles & Cindy of Nowata, OK; sister Sharon A. & Roger Laughlin of Goodman, MO; "Neph-pukes" Herman Miller IV, Chris Miller, Gene Miller, Teddy Miller, Roger Laughlin, Adam Miller and Brandon Laughlin; nieces Shelly Carley, Brandy Dailey, Lori Miller and Jessica Laughlin; 19 great nephews and nieces; 2 Aunts; 2 Uncles; and a multitude of cousins.

Tony was preceded in death by his Great Grandmother Minnie Parker Secondine-Payton whom is on the baseroll, Grandmother Bertie Secondine Miller, Father "Chief" Miller and Mother Luella Miller. Maternal

Grandparents, Rev. Walter H. Parret and Deila Glenna Sisco Parret, nephew Curtly Brian Miller and great niece McKenzy Pearl Carley. ■

### Joyce Westenhaver



**November 19, 1932–  
December 19, 2017**

**J**oyce Imogene (Moore) Westenhaver was born November 19, 1932 to Juanita (Douglas) and Robert Shirley Moore. Though born in Winganon, Oklahoma, she and her three younger brothers were raised in Chelsea, OK. After graduating from Chelsea High School, Joyce married her high school sweetheart, Darrell Westenhaver, on May 19, 1951. For the first few years of their marriage the young couple moved around while Darrell served in the Air Force. They then settled in Northglenn, Colorado and raised their two children, Charlotte and Roger. In 1982 Joyce and Darrell returned to their hometown of Chelsea and built a house of their own design on several acres of family-owned land.

Throughout her life, Joyce worked in the insurance business. She began her long career working for Fraley Insurance in Chelsea in the 1950s. After re-

turning home, she resumed working for Fraley's until she retired in her early 80s. Joyce spent the remaining years of her life taking care of the home she and her husband built together.

One memory of Joyce shared by many people is seeing her on her riding lawnmower multiple days a week maintaining her yard. Joyce was an avid reader and could rarely be found without a stack of books close by. She loved to crochet, embroider, and always enjoyed a good card game with family and friends. Joyce loved her large, extended family and will be missed by all who knew her.

Joyce was preceded in death by her parents; husband; three brothers, John, Donald, and Lester; sister-in-law, Wilma; and son-in-law, Mark. She is survived by her two children; three grandchildren, Victoria, Michelle, and Matthew; sisters-in-law, Edna Mae and Raelene; daughter-in-law, Jennifer; and numerous other family members and friends. ■



If one of your relatives or close friends has passed, please send us an obituary. We will run it in the next *Delaware Indian News*. Obituaries can be sent to [din@delawaretribe.org](mailto:din@delawaretribe.org) or to the Tribal Offices.

Please also pass along any birth or death announcements to the Enrollment Office at [lfall-leaf@delawaretribe.org](mailto:lfall-leaf@delawaretribe.org). Remember that the Community Services Committee has a burial assistance program if you need help. ■

### Message from the Boys and Girls Club of Chelsea

*Lindsey Harris, CEO*

**G**reetings from the Boys and Girls Club of Chelsea. We are so happy to be giving you an update on the amazing progress we have going here at the club. Our club offers a variety of programming to the youth in Chelsea and surrounding communities. I will explain a little more about those programs below. We also offer a full service gymnasium with six basketball goals. We have sports equipment and offer athletic programs as well.

Our club focuses on youth development. We run programs that enrich their education in the areas of science, technology, reading, math and culture. Our programs ensure that each child is given a fair and equal opportunity to learn in an environment that is bully, drug and stress free. We run programs like SMART Leaders, Project Learn, Triple Play Healthy Habits, and SMART Girls. Our two newest programs Are T.R.A.I.L. (Together Raising Awareness for Indian Life) which is a diabetes prevention program aimed toward our youth and the MSPI (Methamphetamine and Suicide Prevention Initiative) grant. We also have several programs that bring awareness to the importance of physical fitness and healthy eating habits. We enrich cultural programming into each program we run. We have a great staff and as CEO, I could not be prouder of the hard work this staff puts in for very little pay day-after-day. They deserve a large pat on the back if you see

one of them around town!

I have continued my service on the Native Advisory Committee (NAC). Through this fourteen member committee, I was chosen to represent Oklahoma on the Tribal Relations subcommittee and the culture committee. These committees bring awareness and best practices to all Boys and Girls Club's in Indian Country and across America. I am honored to be able to represent our great state and our great Tribe on this journey.

We at the Boys and Girls Club of Chelsea encourage our tribal and community members to come take a look at the newly renovated club and witness for yourself all the positive movements that are being led right here in small town Chelsea. We are still the only club located in Rogers County after all these years! Thank you to the Delaware Tribe of Indians, Delaware Tribe Housing Department, Cherokee Nation, Indian Women's Pocahontas Club, and all our other supporters in and around our community for all they do for our club and our kids. We exist, to make a positive impact, because of you!

We are actively looking for elders to come be storytellers or teach/mentor a program. Please call 918-789-3232 if you would like to participate.

**BE GREAT!**  
Lindsey Harris  
CEO ■



## Family & Children Services Division

The Delaware Family & Children Services Division includes Child Support Services, the Indian Child Welfare Program, and newly-funded Delaware Domestic Violence Prevention Office. The Division is overseen by Aimee Turner, Director. Offices are located in the Caney, Kansas administrative services building at 601 High Street, Caney, KS 67333. Telephone number: (620) 879-2189.

### Child Support Services

**Are you or someone in your family having difficulty collecting child support payments? We have a program with dedicated professionals that can help.**

The Office of Child Support Services is funded by a grant from the US Dept. of Health & Human Services/Administration for Children & Families/Office of Child Support Enforcement. The program assists applicants to obtain tribal court orders for child support payments. Our goal is to ensure both parents provide continuous financial support for their children. We promote functional co-parenting relationships to increase stable and self-sufficient families. We can locate non-custodial parents, establish paternity, transfer cases from other courts, modify and enforce court orders, and collect and disburse payments. Grandparents caring for children in the home may also be eligible to obtain child support.

The benefit of using our office is that paternity establishment ensures accurate tribal enrollment and inheritance rights. Tribal court jurisdiction allows more authority and flexibility in how cases are handled. And we use native cultural sensitivity in administering every case. We can refer applicants to other offices and agencies to meet the need for other social services. Our office does not provide any legal services to applicants. Child Support Services can manage cases ordered in state courts or referred by state agencies.

The office staff is Aimee Tuner, Director ([aturner@delawaretribe.org](mailto:aturner@delawaretribe.org)), Shelby Lacey (Cherokee), Financial Specialist ([slacey@delawaretribe.org](mailto:slacey@delawaretribe.org)), and Karry Tripp. Their phone number is (620) 879-2189 ext. 1.

The Delaware Tribe has entered into a Memorandum of Agreement with the State of Oklahoma and the State of Kansas. The agreement promises cooperative relations in administering child support services on behalf of any families that our respective programs may serve.

Contact the Office of Child Support Services to obtain an application or download one from the tribal website: <http://delawaretribe.org/wp-content/uploads/CSS-Application.pdf>

### Indian Child Welfare

**Do you know of a situation where Indian children are experiencing neglect or abuse in the home, by any family member, other resident or occupant?**

The ICW program provides assistance to children who are being displaced from their home, are experiencing abuse and neglect in the home, or are being deprived of essential living conditions. The goal is to keep families together and in a safe and stable home. In the case of children needing to be placed into foster homes or adoption, the goal is to keep siblings together and placed in Indian homes. Program funds can provide limited assistance in crisis situations. This program is NOT intended to provide poverty assistance grants; however there are circumstances in which severe poverty could lead to the potential neglect of children. Program services also include establishing eligibility for enrollment in tribal membership. All applicants will need to undergo an intake assessment.

ICW is funded by both federal and state grants. We work closely with tribal and state authorities to protect our Indian children. All information is strictly confidential according to federal laws.

For more information on the Indian Child Welfare program or to obtain ICW services, please call phone number (620) 879-2189, ext 6 or email: [tribe@delawaretribe.org](mailto:tribe@delawaretribe.org). ■

## Veterans Committee Report

*Kenny Brown, Chairman*

Warriors of the Grandfather Tribe, thank you for your service! Exciting things are happening in our tribe concerning veterans. Spread the word to other vets, and if you aren't involved I urge you to come join us. We need more veterans of the more recent campaigns to take part.

The architect and structural engineer are putting finishing details on our Veterans Memorial specs and drawings. The memorial fund is growing. If you are a vet or a family member of a vet, I hope you honor our warriors by helping fund the memorial.

The second annual Veterans/War Mothers Chili Cook-off is history; with the War Mothers victory, we are tied. Congratulations to our Delaware War Mothers, the vets will tweak our receipts and regain our lead next year, lol!

Other events that happened prior to the April *DIN* printing: March 30 the Color Guard was invited to a dinner hosted by TU President Clancy at the historic Skelly Mansion in Tulsa, the following day was the TU student veterans powwow. The Lenape Gourd Society and Lenape Veterans Color Guard were honored to be part of the head staff.

As powwow season approaches some

dates the Color Guard will be on duty are:

April 7, TCC Red Fork Powwow on West campus; May 25-27 Delaware powwow at Copan; June 23 Peoria Powwow at Miami; August 11 IICOT Powwow (Sat. night) at Mabee Center.

Looking forward to our auction at our Delaware Powwow, it will be held on Sat. morning at 10:30 at the Brooks camp. All proceeds go to the veteran's memorial fund, we expect to have some great auction items. Come support the Veterans Committee.

The Veterans Committee is gathering information on other Oklahoma Veteran organizations to associate with to help care for and support all who have served our country.

The next Veterans Committee meeting is April 24 at 6:00; the Delaware Mothers plan to be there. We plan on 2 or 3 joint meetings each year to plan events and fund raisers.

### ORDER OF THE DAY:

If you are not involved with your Veterans Committee, we need you! If you are a young lady who has had a member or your family serve in the Armed Forces, join the Delaware War Mothers, they need you!

See you at Copan! Wanishi! ■

### Delaware Indian News

The *Delaware Indian News* is the official publication of the Delaware Tribe of Indians. It is published quarterly by the Delaware Tribe of Indians and is mailed free to members. Subscriptions to non-tribal members are available at \$20 per year. To order a subscription, contact (918) 337-6590 or [din@delawaretribe.org](mailto:din@delawaretribe.org).

We invite contributions, but reserve the right to limit printing based upon available space. The deadline for articles, letters, ads and calendar of events is June 10, 2018 for the July 2018 issue. Submissions may be mailed, faxed or hand delivered to the tribal office or emailed to [din@delawaretribe.org](mailto:din@delawaretribe.org). Paid advertisements are available; for rates, please contact the editor.

Editorials, guest columns, and reader's letters reflect the opinion of the author and do not necessarily reflect the opinion of the *DIN*, its staff, or the tribal government. Editorials that are intended to be published in the *DIN* must concern tribal issues and should not be statements of general political beliefs. They must be signed by the author and include the author's address. The *DIN* does not guarantee publication upon submission of comments.

Published April 2018. Reprint permission is granted with credit to the *Delaware Indian News*, unless otherwise noted.

The mission of the *DIN* is to serve, empower and inform the Lenape people, while adhering to the policy of unbiased reporting in an ethical and professional manner.

Editorial Board:

Joe Brown, Gregory Brown, Leslie Fall-Leaf

Technical Editor: Joe Brown  
([din@delawaretribe.org](mailto:din@delawaretribe.org)) ■

## Community Services and Education

### Education Committee Assistance/Programs

Take advantage of these programs; they are here for you! If you have any questions, please contact the Tribal Office at 918-337-6590.

The Trust Board Education Assistance programs provide financial aid to tribal members of all ages from Pre-School to college, and also Adult Vocational Technology training. Programs available to our members are listed below.

#### PROGRAMS

**Academic Achievement Award:** This \$100 award is available on a one-time basis to registered Delaware Tribal members who have graduated in the current fiscal/academic school year from high school, college, or Vo-Tech with a current 3.5 GPA (grade point average).

**Athletic Assistance:** This program is for registered Delaware Tribe of Indians students who need some type of assistance for students involved in school-sponsored athletic programs (such as baseball, football, basketball, track, cheerleader, etc.), for items required, but not provided by the school (such as shoes, baseball mitts, mouth pieces, etc.) Students may be reimbursed up to \$50 per application per fiscal year. Applications are approved on a case-by-case basis. Awards are based on the availability of funds.

**Drivers Education Assistance:** Can be used to help defray costs of driver's education classes through an accredited training facility. This program has a maximum of \$75 per applicant per fiscal year. The assistance will be made based on funding availability.

**Education Assistance:** This program is for students ages 6th thru 12th grade who are registered members of the Delaware Tribe of Indians who need some type of assistance while enrolled in school, such as graduation expenses, ACT exams, summer school, band, choir, etc. This program has a maximum payment of \$50.00 per applicant per fiscal year.

**School Supply Assistance:** Helps registered members of the Delaware Tribe of

Indians with the cost of purchasing the needed school supplies for children in grades Pre-K through 5th grade. School Supply Assistance applications may be submitted from July 1 to September 30 or until funds are exhausted. Application deadline is September 30 of every year. Assistance is available up to \$40 per child with receipt of purchase. Please submit separate receipts for each application. Acceptable receipts shall only include the school supplies purchased (no groceries or household items).

**Trust Fund Higher Education School Scholarship:** Delaware Tribal members attending college are eligible to apply. Currently, full-time students may apply for \$400 per semester for up to eight semesters, and part-time students may apply for \$200 per semester up to 16 semesters. Semesters do not have to be consecutive. Applicants must submit all required documentation, including official transcripts and enrollment verification from the college or university. Students must maintain a 2.7 GPA (grade point average) in the last semester attended (high school, college, etc.) Students must reapply at the end of each semester. Award is made directly to student to insure that it does not interfere with their financial aid package from the institution. Scholarships will not be awarded for the summer semester. Scholarships are subject to funding availability.

Fall scholarship applications will be accepted from June 1 through July 31, spring from December 1 through January 31.

You can download the applications directly from our web site [www.delaware-tribe.org](http://www.delaware-tribe.org). Just go the Services/Programs tab, and then scroll down to Educational Assistance. ■

### Community Services Programs

If you have questions, please contact the Tribal Office at 918-337-6590.

**Burial Program:** Burial assistance for Delaware tribal members. The family may apply for up to \$750. The funds may be applied to expenses that are most beneficial to the family (i.e., funeral services, meals, wake, grave marker etc.). Documentation must be provided, including death certificate.

**Dental Assistance:** Assistance for dental services up to \$300. Services may include tooth repair, dental fillings, dentures or emergency services. Routine dental exams or cleaning are not covered. Payment for services will be made to the vendor.

**Elder Optical Assistance:** Assistance for optical services to elders age 60 and over. Funds may be used for services, including glasses, physician's visits or related costs up to \$200 annually. Payment for services will be made to the vendor.

**Elder Prescription Medication Assistance:** Prescription medication assistance to Delaware elders age 60 and over for pharmacy and related costs. Elders may receive assistance not to exceed \$1080 per calendar year. Elders may apply more than once per calendar year until \$1080 is reached. Funds may be disbursed to vendors on a monthly basis not to exceed \$75 per month for long-term recurring medication. Elders must include a statement from the pharmacy showing the continuing service. This addresses Elders who have an ongoing monthly pharmacy bill and must renew application annually.

**Emergency and Emergency Travel Assistance:** Emergency assistance to Delaware tribal members. Funds are to be used for emergency situations. Assistance includes, but is not limited to, groceries or related assistance, or health transportation costs. Applicants must utilize all other community resources prior to application. Funds are allocated up to \$240 and will be disbursed as

determined by the Community Service Committee on a case-by-case basis.

**Medical and Hospital Equipment Assistance:** Assistance to pay medical bills, including but not limited to medical equipment (purchase or rental), home health care, pharmacy, etc. not to exceed \$240. Payment for services will be made to the vendor.

**Rental Assistance:** Assistance in emergency situations on a one-month, one-time, once-a-year basis. Amount of assistance that can be approved is limited up to \$200. Eviction notice and/or other documentation must be submitted with the application. Approval of application must be obtained prior to payment. The Tribal member's name must be on the rental/lease contract. Payment will be made to the landlord.

**Student Optical Assistance:** Assistance to students enrolled in grades K-12, college/universities, and vocational technology schools. Funds can be designated to pay for glasses, contacts, physician visits or related costs. Each request may not exceed \$200. Approval of application must be obtained prior to payment for services. One request per calendar year, not to exceed \$200. Payment for services will be made to the vendor.

You can download the applications directly from our web site at [www.delawaretribe.org](http://www.delawaretribe.org). Just go to the Services/Programs tab, and then scroll down to Community Services.

*PLEASE NOTE: The Community Services Committee has adopted income guidelines for all assistance programs with the exception of Burial Assistance. ■*





***I WANT YOU TO VOTE IN DELAWARE ELECTION  
SATURDAY, NOVEMBER 3, 2018***

***750 voted in 2014 Chief Election, 629 in 2016 Council Election and only 550 voted in 2017 Special Election. If you have voted in any one of the last 3 elections you are registered to vote. Have not voted or moved recently, you need to request absentee ballot to REGISTER AND VOTE.***

***Chet Brooks is running  
for second term as Chief.  
I respectfully ask for  
your vote November 3rd,  
I will list achievements of  
past 4 years in July DIN.  
Phone: 918-397-1161***



***email: [cbrooks@delawaretribe.org](mailto:cbrooks@delawaretribe.org)***

***Ad paid by Chet Brooks***